

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

PRINCÍPIO E INÍCIO
A *QUESTÃO* DA HUMANIDADE EM HANNAH ARENDT

RODRIGO PONCE SANTOS

Curitiba
2017

RODRIGO PONCE SANTOS

PRINCÍPIO E INÍCIO:
A *QUESTÃO* DA HUMANIDADE EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

CURITIBA
2017

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Santos, Rodrigo Ponce

Princípio e início: a *questão* da humanidade em Hannah Arendt /
Rodrigo Ponce Santos. – Curitiba, 2017.
279 f.

Orientador: Prof.Dr. André de Macedo Duarte
Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Crítica e interpretação. 2. Ciência
política - Filosofia. 3. Humanidade - Ciência política. 4. Vontade.
5. Ato (Filosofia). I. Título.

CDD 320.9


TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **RODRIGO PONCE SANTOS**, intitulada: "**Princípio e Início: a questão da humanidade em Hannah Arendt**", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 01 de Novembro de 2017.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
ANDRÉ DE MACEDO DUARTE Presidente da Banca Examinadora (UFPR)	100
BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY Avaliador Externo (PUC-RJ)	100
HELTON MACHADO ADVERSE Avaliador Externo (UFMG)	100
RODRIGO BRANDÃO Avaliador Interno (UFPR)	100
VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO Avaliador Interno (UFPR)	100
Média Final	100
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.


ANDRÉ DE MACEDO DUARTE Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY Avaliador Externo (PUC-RJ)


HELTON MACHADO ADVERSE Avaliador Externo (UFMG)


RODRIGO BRANDÃO Avaliador Interno (UFPR)


VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO Avaliador Interno (UFPR)



§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

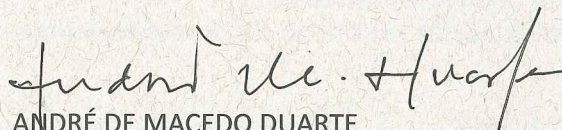


MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

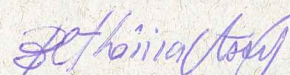
ATA Nº 181/2000/2017 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia um de Novembro de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-graduação em Filosofia-UFPR, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do doutorando **RODRIGO PONCE SANTOS** para a Defesa Pública de sua Tese intitulada: "**Princípio e Início: a questão da humanidade em Hannah Arendt**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PUC-RJ), HELTON MACHADO ADVERSE (UFMG), RODRIGO BRANDÃO (UFPR), VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O doutorando foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

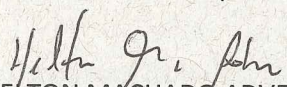
Observações: A banca exalta a excelente qualidade do trabalho e recomenda a sua publicação em formato de livro e/ou artigos.


Curitiba, 01 de Novembro de 2017.


ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Orientador e Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY
Avaliador Externo (PUC-RJ)


HELTON MACHADO ADVERSE
Avaliador Externo (UFMG)


RODRIGO BRANDÃO
Avaliador Interno (UFPR)


VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Avaliador Interno (UFPR)



Para Francinne.

AGRADECIMENTOS

Ao fim do percurso, percebo que este é o resultado de esforços empreendidos muito antes e muito além de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Como tudo o que se encontra de relevante e intenso na vida, é difícil traçar com exatidão suas origens e influências. Logo, por mais que me esforce para expressar gratidão a todas as pessoas envolvidas, sou obrigado a me desculpar por cada inevitável esquecimento.

Começo pelas duas pessoas que orientaram esta pesquisa. Desde os primeiros anos da graduação até este momento, a presença de André Duarte ao mesmo tempo me desafia e dá segurança, oferecendo apoio, impulso e direção para minhas inquietações. Por sua vez, a generosidade e dedicação de Bonnie Honig como supervisora de meu Doutorado-Sanduiche na Brown University tornou possível a viagem que transformou minha vida e pensamento. Em sua audácia e liberdade intelectual, em seu apaixonado compromisso e responsabilidade pela vida acadêmica, André e Bonnie tornaram-se para mim grandes exemplos.

Devo também muitíssimo aos professores e professoras que participaram das bancas de qualificação e defesa desta tese, por sua atenciosa leitura e valiosíssimas considerações: Alexandre Franco de Sá (PUC-PR e Universidade de Coimbra), Bethania Assy (PUC-RIO e UERJ), Helton Adverse (UFMG), Rodrigo Brandão e Vinicius Figueiredo (UFPR). A todas as professoras e professores que me ensinaram ao longo dos anos na UFPR: Alexandre Carrasco, Eduardo Barra, Emmanuel Appel, Leandro Cardim, Marco Antônio Valentim, Maria Adriana Cappello, Maria Isabel Limongi, Maria Rita Cesar, Luiz Damon, Luiz Repa, Paulo Vieira Neto, Walter Menon. Em outras instituições, Adriano Correia (UFG), Diego Goigochea Paredes (Universidad Autónoma de Colombia), Yara Frateschi (Unicamp), Beatriz Porcell (Universidad Nacional de Rosario) e Odílio Aguiar (UFC) ensinaram-me e ajudaram-me muito. Durante o estágio nos Estados Unidos, foram-me valiosos os cursos de Ariella Azoulay e Alex Gourevitch (Brown University); as orientações de Jerome Kohn e Andreas Kalyvas (New School); além da gentileza de Roger Berkowitz (Bard College) no acesso ao acervo pessoal de Hannah Arendt.

Minha experiência na UFPR dependeu da paciência e boa vontade de Aurea Junglos e Marianne Nigro, sendo favorecida pela amizade e diálogo com Anderson Bogéa, André Tezza, Antonio Marcus, Benito Maeso, Benjamin Brum Neto, Bruno Klein, Camila Casara, Carolina Langnor, Cassiana Stephan, Daniel Galantin, Elton Marques, Everton Moraes, Felipe Cordova, Guilherme Abilhoa, Gustavo Jugend, Heloisa Schmaedecke, Ítalo Ishikawa, João Paulo Vilas Boas, Luis Thiago Dantas, Marcel Albiero, Marcelo Barbosa, Mariana

Scarpa, Max Costa, Nilson Morais, Paulo Ugolini, Rafael Ribeiro Silva, Rodrigo Graça, Selma Lamas e Thiago Ribas, Valson Carreiro. Entre os colegas de outras instituições, foram sempre proveitosos os encontros com Anita Silveira, Felipe Durante e Thiago Dias da Silva.

Também foi fundamental o apoio dos colegas professores e professoras da UTFPR, a quem agradeço em nome de Lino Trevisan, Geraldo Augusto Pinto e Wanderley Deina. Aos colegas professores e professoras da CNEC Joinville – Colégio Elias Moreira, bem como seus estudantes, obrigado por me ensinar o que a Universidade não ensina.

Em nome de Billie e Gilbert Maison, Carole Monteiro, Risa Gilpin e Vineeth Venugopal, agradeço a todas as pessoas que nos acolheram, Francinne e eu, na *International House of Rhode Island*. Aos amigos que fizemos nesta jornada: Alessandra Moraes e Joseph Blum; Ana Ilievska e Jorge Tavárez; Anaide Aued e Bruno Miranda; Anairis Jabalera e Nelson Chavez; Bárbara Krögh e Ignacio Torres; Catalina Guerrero e Bruno Pradier; Crista Villatoro; Ederson Safra Melo; Fernanda e Andrew Poyant; Gabriela Gaseta e Alexandre Collepicolo; Gregorio Ernesto e Rachel Meade; Javier Castellanos; Jess Regelson e Doug Blum; Joan e John Kenower; Joëlle Dobbels e Damian Lesenfans; Josephine Su e Patrick O’Connell; Lara Zillio e Jean Castro da Costa; Letícia Medeiros e Jorge Suzuki; Melis Gunekan; Nicolas Galle; Peter e Chiara Van Erp; Rafa “El”; Sinai Robins. Aos colegas da Brown University, em especial a Danny Kirschner, Ferris Lupino, Noga Rotem, Valentina Moro, Sean Monahan e Shishav Parahooli. A Stevie Knauss e sua família pela acolhida em Annandale-on-Hudson e a Calia Marshall e Morgan Andrews pela ajuda em New York.

De modo muito carinhoso, lembro os amigos e amigas que estiveram presentes em momentos importantes desta pesquisa e além dela. Alberto Goes; Amanda Beninca e Brunno Covello; André “Pinduka” Pitta; Ariane e André Ponce; Bruno Alexandre; Felipe “Metano” Fam; Gabriel Covello; Helen Kim e Gabriel Saltore; Hernandez Vivan Eichenberger; Huanita Guadalupe e Jetson Moura; Jorge “Goura” Brand; Klaus Weber; Leonardo “Tocha” Cavalli; Nils Skare; Paulo Bodziak; Priscila Pires e Fábio Costa; Renata Notari (*in memoriam*); Sara e Maikon Duarte.

Finalmente, o mais especial agradecimento para minha família. Sobretudo a minha consorte, Francinne, que viveu comigo todas as etapas desta pesquisa. A minha mãe e meu pai, Iza e Gilberto; minhas irmãs e irmão, Fernanda, Karol e João; meus cunhados e cunhadas, Fabiolla, Guilherme, Fernando, Mariana e Rafael; minha sogra, Sulamita; minhas sobrinhas e sobrinho, Ana Beatriz, Francisco, Miá e Zoé.

Esta pesquisa foi financiada pelo governo brasileiro através da CAPES.

*(...) porque a vida inteira é súbita um pequeno fio de
memória que descontrolamos.*
Cristovão Tezza

RESUMO

Buscando compreender os fenômenos totalitários, Hannah Arendt encarou a ameaça do *fim da humanidade* e a tarefa de encontrar um *novo princípio*. Nossa pesquisa encontra-se nesta encruzilhada. O capítulo 1 mostra a emergência da questão na interpretação arendtiana do imperialismo como origem do totalitarismo, bem como em sua leitura de Thomas Hobbes. Essa discussão é aprofundada no capítulo 2 por meio de uma comparação com o pensamento de Carl Schmitt e Leo Strauss. Ali argumentamos que Arendt, em sua busca por um novo princípio, recusa tanto o apelo a uma *vontade soberana* quanto o retorno à *razão* como caminho para a boa vida. No capítulo 3, abordamos a busca por um novo princípio para a humanidade a partir da interrogação do homem ou da mulher em sua singularidade, sendo este o contexto em que analisamos sua *teoria da ação*. Argumentamos a favor da noção de *indeterminação do político*, isto é, consideramos que Arendt concebe uma política sem fundamento. Consequentemente, propomos uma compreensão da ação como prática de *re-fundações an-árquicas*. O capítulo 4 explora a teoria arendtiana da *fundação*. Neste contexto, discutimos o “problema do Absoluto”, isto é, o fato de que nossa tradição pensa a constituição da comunidade como feito uno e necessário que apela a uma autoridade absoluta, quando, para Arendt, trata-se de ações plurais e contingentes, baseadas tão somente na força de nossos acordos. Argumentamos então que a *promessa* é um fundamento-sem-fundamento, isto é, um laço de pura confiança – ou fé comum – que vincula e mantém unida a comunidade. Finalmente, no capítulo 5, analisamos a ambiguidade com que Arendt aborda os conceitos de *soberania* e *vontade*. Sustenta-se que, no fim de sua vida, há uma reinterpretação da vontade, à qual seria atribuída uma dimensão política condizente com a ideia de *princípios plurais*. De modo geral, conclui-se que a tarefa de buscar um novo princípio revela a própria humanidade como *questão*. O que não implica a dissolução dos fundamentos da vida política ou sua relativização em uma miríade de posições sem sentido ou relação, mas o fato de que nossa humanidade está a todo momento colocada no modo como vivemos e amamos.

Palavras-chave: Hannah Arendt; princípios políticos; ação; fundação; vontade.

ABSTRACT

In the attempt to understand the totalitarian phenomena, Hannah Arendt faced both the threat of the *end of humanity* and the task of finding a *new principle*. This crossroad is the main subject of the present dissertation. Chapter 1 shows how the question emerges in Arendt's account on imperialism as origin of totalitarianism as well as in her reading of Thomas Hobbes. The discussion is enlarged in Chapter 2 by a comparison with Carl Schmitt's and Leo Strauss's thought. It is shown that Arendt, in her quest for a new principle, refuses both the appeal to *sovereign will* and the return to *reason* as the path to good life. In Chapter 3, Arendt's search for a new principle for humanity is approached through the question of man or woman in his or her singularity, this being the context in which her *theory of action* is examined. It is advocated that Arendt conceives a non-foundational politics. Hence, it is proposed an understanding of action as the practice of an-archical re-foundations. Chapter 4 explores Arendt's theory on *foundation*. In this context, it is addressed the "problem of the Absolute", that is, the fact that our tradition conceives the constitution of a new community as an unique and necessary deed, which appeals to an Absolute authority, while in Arendt's account it is a plural and contingent action based only in the force of our agreements. We then argue that *promise* is a foundation-without-foundation, that is, a bond of pure confidence – or common faith – that binds and holds together a community. Finally, in chapter 5, we examine the ambiguity in Arendt's approach on *sovereignty* and *will*. It is sustained that a reinterpretation of the will occurs at the end of her life, granting to this faculty a political dimension coherent with the idea of plural principles. In general, this research concludes that Arendt's task to find a new principle reveals humanity as a question. It does not imply the dissolution of the foundations of political life or its relativization in a myriad of positions without meaning or relation, but the fact that our humanity is always placed in the way we already live and love.

Keywords: Hannah Arendt; political principles; action; foundation; will.

LISTA DE ABREVIATURAS

Oferecemos aqui uma lista de abreviações para nos referirmos aos escritos de Hannah Arendt. Todas trazem o título original em inglês ou alemão, estando a tradução para o português, espanhol ou inglês, quando for o caso, apresentada entre colchetes. Nas citações, a página refere-se à fonte citada na bibliografia. São feitas em notas de rodapé as referências aos manuscritos, correspondências e textos consultados no arquivo *Hannah Arendt Papers* da *New School for Social Research*, bem como a marginalia consultada no acervo pessoal da autora na *Hannah Arendt Collection* da *Bard College*.

Uma ressalva sobre as traduções apresentadas: no caso em que foi possível comparar o original, utilizamos a tradução publicada com eventuais alterações. Em todos os textos consultados em idioma estrangeiro, inclusive os de outros autores, a responsabilidade pela tradução é minha.

AH	<i>Hannah Arendt – Martin Heidegger. Briefe</i> [Correspondencia]
AJ	<i>Hannah Arendt – Karl Jaspers. Briefwechsel</i> [Correspondence]
BPF	<i>Between Past and Future</i> [Entre o Passado e o Futuro]
CA/LA	<i>Der Liebesbegriff bei Augustin</i> [O conceito de amor em Santo Agostinho / <i>Love in Augustine</i>]
CR	<i>Crises of the Republic</i> [Crises da República]
DK	<i>Denktagebuch</i>
EU	<i>Essays in Understanding</i> [Compreender]
EXP	“ <i>Expansion and the Philosophy of Power</i> ”
HC	<i>The Human Condition</i> [A Condição Humana]
LKPP	<i>Lectures on Kant’s Political Philosophy</i> [Lições Sobre a Filosofia Política de Kant]
LMT	<i>The Life of the Mind - Thinking</i> [A Vida do Espírito - Pensar]
LMW	<i>The Life of the Mind - Willing</i> [A Vida do Espírito - Querer]
LTO	<i>Die Verborgene Tradition</i> [La Tradición Oculta]
LWA	“ <i>Labor, Work, Action</i> ” [“Trabalho, Obra, Ação”]
MDT	<i>Men in Dark Times</i> [Homens em Tempos Sombrios]
OHA	“ <i>On Hannah Arendt</i> ” [Sobre Hannah Arendt]
OR	<i>On Revolution</i> [Sobre a Revolução]
OT	<i>Origins of Totalitarianism</i> [Origens do Totalitarismo]
PhP	“ <i>Philosophy and Politics</i> ”
PP	<i>The Promise of Politics</i> [A Promessa da Política]
SUI	“ <i>The Road to Suicide</i> ”

SUMÁRIO

Introdução	13
1 IMPERIALISMO E O FIM DA HUMANIDADE	23
1.1 A EXPANSÃO IMPERIALISTA: PODER <i>VERSUS</i> LEI	27
1.1.1 Excurso sobre o estudo da história	32
1.2 HOBBS E A FILOSOFIA DO PODER	35
1.2.1 Excurso sobre a economia política	41
1.3 DA FILOSOFIA DO PODER À FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA	45
1.4 PROPRIEDADE E DESTRUIÇÃO	51
1.4.1 Excurso sobre os fatores econômico e racial	58
1.5 COMPREENDENDO O RACISMO	61
1.6 A UTOPIA HUMANA	66
1.7 ALÉM DO ESTADO NAÇÃO	69
2 CONTRA A SOBERANIA DA VONTADE E A TIRANIA DA RAZÃO	75
2.1 CARL SCHMITT E A POSIÇÃO DO POLÍTICO	76
2.2 LEO STRAUSS E A AFIRMAÇÃO DA MORAL	81
2.3 ARENDT <i>VERSUS</i> SCHMITT	84
2.3.1 Excurso sobre a soberania e vontade	105
2.4 ARENDT <i>VERSUS</i> STRAUSS	108
3 QUEM É VOCÊ? – A TEORIA DA AÇÃO	129
3.1 OS PRINCÍPIOS DA AÇÃO	133
3.1.1 Excurso sobre a crítica do conceito marxista de trabalho	142
3.2 AS ATIVIDADES HUMANAS E SUAS CONDIÇÕES	146
3.3 A VITÓRIA DO <i>ANIMAL LABORANS</i> E A ASCENSÃO DA ESFERA SOCIAL	150
3.4 DISPUTANDO AS FRONTEIRAS: UMA CRÍTICA AO “ESSENCIALISMO” ARENDTIANO	154
3.5 VIDA, CONTEXTO, MEMÓRIA	159
3.6 A <i>NATALIDADE</i> COMO RELAÇÃO ENTRE O <i>INITIUM</i> E O <i>PRINCIPIUM</i> DA VIDA	169
3.7 A PERFORMANCE POLÍTICA	178
3.8 A INDETERMINAÇÃO DO POLÍTICO	185
3.9 A OBRIGAÇÃO MORAL	193
3.10 RE-FUNDAÇÃO E AN-ARQUIA	200
4 QUEM SOMOS NÓS? – A TEORIA DA FUNDAÇÃO	208
4.1 O QUE <i>FOI</i> A AUTORIDADE?	210
4.2 O PROBLEMA DO ABSOLUTO	216
4.3 A APORIA CONSTITUTIVA DA LINGUAGEM	222
4.4 FÁBULA E IMAGINAÇÃO	227
4.5 O QUE ACONTECE ANTES DE ACONTECER	234
4.6 QUEM FALA EM NOME DE DEUS?	239
5 A DIMENSÃO POLÍTICA DA VONTADE	247
5.1 CRÍTICA DA VONTADE SOBERANA	249
5.2 A DUPLA NATUREZA DA VONTADE	251
5.3 A DESCOBERTA FILOSÓFICA DA VONTADE	255
5.4 A FONTE DA AÇÃO	260
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

Introdução

A palavra-chave

Por onde começarmos? Dentro da vasta obra de Hannah Arendt, composta por quase uma dezena de livros publicados em vida, mais uma série de compilações póstumas, manuscritos, palestras, artigos, resenhas, cursos e cartas que ainda se abrem para nós, corroborando afirmações bem conhecidas ou revelando novos caminhos, qual deve ser nosso ponto de partida? Entre os diversos temas e problemas tratados explicitamente por ela e os outros tantos trazidos à tona por novas interpretações, qual deve ser aquele que abre as portas de nossa própria investigação? Parece-me que encontramos um bom início de conversa no tema da autoria ou, mais precisamente, na conversa estabelecida entre Arendt e seus alunos e alunas a respeito de alguns dos grandes autores da modernidade.

Em curso ministrado na Universidade da Califórnia, no ano de 1955, Arendt elenca dez representantes do pensamento moderno: Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Kant, Hegel e Marx. Os autores da modernidade são assim chamados por terem sido capazes de responder aos fenômenos de seu tempo. ‘Resposta’ é, de fato, um termo mais adequado do que ‘representação’. Pois suas obras não imitam a realidade, não são um decalque do mundo no papel ou a tradução de acontecimentos em palavras. Se quisermos pensar sob a figura da tradução, é preciso pensá-la como atividade criativa. Em suas respostas, os autores modernos trouxeram ao mundo novos conceitos e uma nova interpretação da realidade. Cada um deles, diz Arendt, “lançou uma palavra em nosso mundo, aumentando-o com esta palavra”¹. Lembrando a discussão que havia sido publicada no ano anterior, em “*O que é a autoridade?*”, ela afirma: “Os autores são *auctores*, isto é, aumentam o mundo. Movemo-nos em um mundo que é ampliado pelos autores”.²

A autoria é uma descoberta, a revelação de algo que permanecia obscuro. Mas a exposição também muda o caráter daquilo é revelado. Embora tenha sido descoberto, não inventado, o fenômeno em questão não existiria como o conhecemos sem a participação de seus ‘aumentadores’. Maquiavel, exemplifica Arendt, descobriu a palavra *estado*; e o pôde fazer apenas porque sua Florença foi, de fato, a primeira cidade-estado moderna. Mas foi a imaginação de Maquiavel que ampliou esta realidade, abarcando com ela toda a Itália e

¹ ARENDT, H. “*History of Political Theory*”, 023942. *Lectures. Introduction*, 1955. (Subject File, 1949-1975, n.d.). Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

² *Ibid.*, 023943 (Cfe. BPF, p. 124).

extraindo da palavra estado, pioneiramente, a ideia de *Estado-nação*. Segundo Arendt, cada um dos autores selecionados para aquele curso poderiam ser compreendidos a partir de uma palavra; o novo pensamento que trazem ao mundo estaria contido em “uma palavra-chave que abre toda sua obra”.³ *Estado* seria a palavra-chave para Maquiavel; *poder*, ou melhor, *processo-poder* é a palavra de Hobbes; *natureza* a de Spinoza; *propriedade* para Locke; e assim por diante.

Em contraste com a autoria, cuja preocupação é o mundo, o comentário se importa primordialmente com ideias sobre o mundo. Seu trabalho é semelhante ao de bibliotecários e bibliotecárias, que organizam um vasto acervo classificando obras e seus autores. Precisamos de comentários, assim como precisamos da catalogação. Mas uma obra não é escrita visando enjaular-se em categorias determinadas; “nenhum autor jamais pretendeu tornar-se tal animal”.⁴ Existiria, no entanto, um novo tipo de comentador e comentadora, cujo trabalho não se resumiria a catalogar o conhecimento adquirido previamente.

Eles olham para o mundo da autoria com novos olhos, assim como Picasso olha para o mundo visível, e o resultado é que, assim como ele, eles são acusados de violência e distorção da realidade. Há uma batalha implacável entre os comentadores e esses novos autores – talvez? – cuja obra mais significativa consiste por vezes em comentários sobre o que outros disseram. Isto (...) diz respeito a certas perplexidades em nossa atual situação moderna – depois da ruptura de uma grande tradição e antes do começo de uma nova.⁵

A ideia de ruptura é incontornável em qualquer leitura de Arendt. Foi o choque diante da ruptura totalitária que desafiou, impulsionou e formou seu pensamento político, permanecendo como tema subjacente em suas futuras investigações. É também sob este prisma que seus alunos e alunas poderiam compreender o curso de 1955. Seus autores estavam convictos de que seu tempo se apresentava como nenhum outro, de que estavam vivendo e escrevendo coisas que ninguém antes viveu ou escreveu. Como se o mundo estivesse sendo visto pela primeira vez, ou como se aquele fosse, de fato, um novo mundo.

Os autores da modernidade revelam assim as perplexidades da passagem entre o velho e o novo, o que não mais existe e o que ainda não veio. “Todos os nossos autores tem um senso muito vívido do fio rompido da tradição”.⁶ Então, o que ainda podemos aprender com

³ *Ibid.*, 023946.

⁴ *Ibid.*, 023944.

⁵ *Ibid.*, 023945.

⁶ *Ibid.*, 023950.

eles? Qual o sentido desse retorno ao passado? Segundo Arendt, perder o fio da tradição não significa perder o passado, mas o mapa que nos orientava por seus labirintos. Em outras palavras, sem a tradição perdemos nosso “fio condutor”⁷, mas o passado ainda existe. É o lugar de onde viemos. Precisamos então encontrar outras formas de nos orientar. Desafio que, presumo, estaria relacionado àquele outro tipo de comentário. Novos autores e autoras sentem o desespero do abismo aberto à sua frente e respondem aos desafios de um tempo que ainda não começou. Olham para o mundo como artistas, expandindo a percepção da realidade e descrevendo-a de forma inaudita e aparentemente violenta ou distorcida, isto é, criando uma nova realidade. No esboço desse curso, apenas Heidegger é citado como exemplo. Suponho que possamos incluir a própria Arendt neste rol.

Se novos autores e autoras aumentam o mundo trazendo uma nova palavra, deve haver uma palavra-chave para a obra de Hannah Arendt. Pode-se deduzir de nosso percurso que a palavra adicionada por ela é *ruptura*. No entanto, gostaria de sugerir que a noção de ruptura, quando consideramos o conjunto de sua obra, mostra-se como parte de um problema mais amplo. Pensar o fim de uma época ou o rompimento de uma tradição exige também pensar aquilo que tem início a partir de então, ou seja, a ruptura é ocasião de um *novo começo*. Esta é mais uma face do complexo edifício conceitual habitado por nossa autora. Existem outras variações do mesmo tema: *liberdade, natalidade, ação, fundação, poder, lei, autoridade*, etc. Deve haver um termo que delimita todas essas investigações. A palavra que tomo como chave para a obra de Arendt é *princípio* – mais precisamente, a noção de *princípios políticos*.

*

O que busca a filosofia senão o princípio de todas as coisas? E o que seria a filosofia política senão a investigação dos princípios que regem a vida em comunidade? Na escolha de nossa palavra-chave, não estaríamos apenas classificando Arendt no interior da filosofia política? Não estariam os autores da modernidade, bem como tantos outros pensadores antes deles, todos preocupados em identificar os fundamentos da política a fim de estabelecer os critérios da vida comunitária? Qual seria, então, a novidade trazida por nossa autora? Gostaria de sugerir que a obra de Arendt, em vez de trazer uma nova palavra ou ideia que opere como fundamento da vida política, coloca em questão a própria ideia de fundamento. O que está em jogo, portanto, é a clássica noção de princípio político – e com ele a própria filosofia política.

⁷ *Idem.*

A maneira equívoca em que Arendt estabelece seus laços com a filosofia levanta uma série de discussões sobre sua posição no interior da tradição. Nossa pesquisa não pretende solucionar o problema encaixando-a em alguma escola. Pelo contrário, trata-se de ressaltar a complexidade de seu envolvimento com a filosofia. São bastante conhecidas as circunstâncias de seu afastamento, ainda nos anos trinta, bem como os diversos momentos em que ela busca enfaticamente distanciar-se da tradição filosófica.⁸ Porém, nos anos quarenta, enquanto escreve *Origens do Totalitarismo*, ela assume um interesse renovado e hesitante pela filosofia, como atesta sua correspondência com Karl Jaspers: “[Estou com] um verdadeiro medo (...) de entrar na filosofia agora”, escreve em 4 de setembro de 1947; e em 28 de janeiro de 1949 diz continuar “oprimida pelo medo de que a filosofia iria me devorar” (AJ, pp. 61 e 129).

Os anos cinquenta marcam de modo definitivo esse conflituoso retorno. Logo após a publicação de seu primeiro grande livro, em 1951, ela admite a ausência de um tratamento adequado do stalinismo, pois, devido a longa tradição que o acompanha, isto exigiria um exame crítico de todo o pensamento político ocidental; o que se propõe a fazer em uma pesquisa sobre os elementos totalitários no marxismo. A pesquisa permaneceu inconclusa. O que se deve à imensidão de um projeto que pretendia vasculhar a tradição ocidental, mas também ao fato de que a tarefa tornou-se tão importante que, por assim dizer, tomou-a por completo. Quando escreveu para Heidegger, em maio de 1954, que não podia concretizar seu projeto “sem estender-me até o infinito”, Arendt talvez já sentisse quão abrangente isto havia se tornado. “Enfiei-me nisto quando tive tempo para investigar coisas que já me inquietavam incessantemente enquanto escrevia o livro sobre o poder totalitário; e agora já não consigo sair” (AH, p. 137). O projeto extrapolou a análise do totalitarismo e a crítica à modernidade, desdobrando-se na crítica de toda a tradição e da própria atividade filosófica. Toda sua obra permanece de algum modo conectada às interrogações sobre a relação entre política e filosofia; ou nos termos utilizados em duas conferências ministradas em 1954, ao projeto de uma “nova filosofia política”.⁹

⁸ Veja-se a célebre entrevista concedida a Günter Gaus, em 1964, em que Arendt recusa o título de filósofa e afirma ter se despedido deste círculo de uma vez por todas (EU, pp. 31-32). Formada por ilustres professores e dona de uma admirável erudição, Arendt abandonou as expectativas de ingressar em uma carreira acadêmica quando, em 1933, o partido nazista chegou ao poder na Alemanha. Dedicou-se então à organização sionista e mais tarde, nos Estados Unidos, trabalhou na edição, comentário e produção de textos literários e políticos.

⁹ “*Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution*” foi ministrada em três partes na Universidade de Notre Dame. A última parte foi publicada em *Social Research* (vol. 57, n.1, 1990) e incluída por Jerome Kohn em *A Promessa da Política* (PP, pp. 47-84). “*Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*”, é o texto de sua apresentação na Associação Americana de Ciências Políticas, publicado em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (EU, pp. 444-462).

Arendt encontra-se numa encruzilhada: entre a recusa da filosofia política e a tarefa de uma nova filosofia política. Esta não seria justamente nossa situação quando pretendemos compreendê-la? Nossa dificuldade para enquadrá-la em disciplinas acadêmicas ou categorias políticas convencionais não seria sinal de que ela nunca resolveu a questão, que nunca deixou esta encruzilhada? O que teria se tornado tão insolúvel a ponto de apreendê-la completamente? Qual seria este interminável problema? Sugiro defini-lo como o *problema dos princípios políticos*, isto é, o problema de saber o que significa o início, a origem, a fundação ou a novidade no espaço público, mas também como se manifesta e de onde surge o poder e a autoridade, o que os legitima, enfim, como se garante a estabilidade das leis e instituições. A noção de *princípio* é assim tomada paradoxalmente como a própria lei e como aquilo que a institui, portanto, a excede.¹⁰

Nossa investigação assume que o pensamento arendtiano seja melhor compreendido como a tentativa de desmontar a ideia de um único princípio que rege ou explica a variedade dos acontecimentos de modo absoluto, a fim de repensar a própria capacidade de iniciar algo novo em sua variabilidade e multiplicidade de formas, isto é, para iluminar a existência de *princípios plurais*, relativos aos próprios acontecimentos e, portanto, indeterminados e imprevisíveis. Trata-se então de desvincular o ato inaugural, aquele que institui e orienta a vida em comunidade, de toda ilusão solipsista. Daí a insistência em conceber a vida pública como distinta da vida econômica. “*Oikia: Monarchia*, como distinta de polis: muitos arcontes”.¹¹ Ao contrário do que sustenta nossa tradição, a pluralidade não retira dos princípios políticos a força de uma instauração, isto é, eles não deixam de ser estáveis e de fornecer parâmetros para a vida pública.

Mas a desconstrução da noção filosófica de princípio político não é feita sem esforços e contradições. Como exemplo privilegiado, recordemos o modo como as noções de *principium* e *initium* aparecem em três momentos. No fim dos anos cinquenta, a pergunta

¹⁰ De fato, trata-se de problema comum e, por isso mesmo fundamental, na teoria política contemporânea. Antonio Negri (2002) o formula como uma tensão entre o *poder constituído* e *poder constituinte*. Giorgio Agamben (2002), como o problema da *exceção soberana*, o fato de que toda decisão jurídico-política, enquanto prática *extraordinária*, exclui e encerra a vida *ordinária*. Bonnie Honig (2009) fala sobre o *paradoxo da política*, substituindo a noção de exceção pela de *emergência* e ressaltando as decisões políticas que são tomadas em acontecimentos ordinários. O problema encontra-se ainda na tese do *universalismo interativo* de Benhabib (1992) como tentativa de erigir princípios morais universais estabelecidos em situações concretas de comunicação e interação; no conceito de *hegemonia* de Laclau e Mouffe (1985), segundo o qual aquilo que é excluído pelas instituições segue assombrando o universo político em uma espécie de falha identitária que seria essencial para a própria democracia; na proposta de uma infundável *reencenação do universal* enquanto *fundamento contingente* e sempre aberto a novas traduções, por parte de Butler (1990); ou ainda, como sugere Žižek (1993; 1999), na ideia de que o universal é *absolutamente vazio* e marcado pela *negatividade* de toda articulação política concreta.

¹¹ ARENDT, H. “*History of Political Theory*”, 023967.

sobre o que significa a criação ou o começo para a humanidade é colocada quando Arendt revisa sua tese de doutorado sobre Agostinho. Evidência de que o problema do princípio, surgido durante a escrita de *Origens do Totalitarismo*, conduz a uma extensa crítica da tradição filosófica, exigindo inclusive a reavaliação de seu próprio pensamento. É verdade que já em 1929 Arendt apontava uma *dupla origem* da humanidade. De um lado, o *principium*, a criação do mundo por Deus, origem absoluta e provedora de um sentido universal; de outro, o *initium* como nascimento ou geração do homem entre os homens¹², nossa proveniência histórica e pecadora, origem particular, contingente e relativa aos acontecimentos humanos. Mas o que ela parece destacar na revisão, incluindo o conceito de *natalidade*, é a ideia de que o homem foi criado por Deus como iniciador, único ser capaz de começar algo novo. Conforme a citação de Agostinho lembrada frequentemente: *Initium ut esset homo creatus est* [Para que houvesse um início, o homem foi criado].

Em *Sobre a Revolução*, publicado em 1963, a questão encontra uma de suas mais preciosas formulações naquilo que ela denomina “o problema do Absoluto”; em suma, o fato de que nossa tradição pensa a fundação de novas comunidades como feito uno, necessário e auto-evidente, mesmo se tratando de um ato plural e contingente, isto é, uma ação propriamente política. A solução de Arendt retoma o mote agostiniano para indicar um ponto em que *principium* e *initium* coincidem, isto é, em que a fundação não depende de um novo absoluto a partir do qual ela teria origem e sentido, mas tão somente da força contingente dos pactos e promessas. “O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio (...) não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos” (OR, p. 272).

A coincidência entre *principium* e *initium*, entre universal e particular, absoluto e relativo, aquilo que é necessário ou auto-evidente e aquilo que só existe pela ação humana, esta coincidência não deve nos parecer de fácil compreensão. Sobretudo se levarmos em conta o persistente esforço de Arendt para traçar distinções. Esta aparente contradição deve ser levada a sério. Como lemos em seu curso sobre a História da Teoria Política: “Contradições

¹² No decorrer do texto, esforcei-me para perceber todos os vícios de linguagem que me conduzem a descrever a humanidade apenas como gênero masculino, revertendo esta tendência, sempre que possível, pela flexão de gênero e outros expedientes. Como deve ficar claro durante a leitura, trata-se de prática condizente com o próprio esforço desta pesquisa. Afinal, como veremos adiante, nossa compreensão a respeito do que significa ser humano é não apenas ilustrada, mas produzida pela linguagem; prática na qual nos tornamos humanos colocando nossa própria vida e humanidade em questão. No entanto, este não era um problema evidente para Arendt ou para os autores e autoras com as quais dialoga, motivo pelo qual mantenho sua forma de escrita não apenas nas citações, como também nos trechos que aludem estritamente ao seu pensamento. Agradeço a Bethania Assy, Carolina Langnor e Renata Orlandi por me chamarem a atenção para este assunto.

ocorrem em grandes autores (...). Elas sempre indicam o centro do pensamento, aquilo que eles não puderam resolver. O ponto não é resolvê-las, mas compreender a experiência fundamental por trás disso”.¹³

*

Se a hipótese de que a crítica da noção de *princípio político* perpassa e constitui o pensamento de Arendt está correta, deve haver inúmeros caminhos para nossa pesquisa. Aqui escolhe-se o seguinte trajeto: *análise do totalitarismo; crítica da vontade e da razão; teoria da ação; teoria da fundação; reavaliação da vontade*. O primeiro passo carece de pouca justificação. Como dissemos, o evento que despertou Arendt para a política foi a ascensão do nazismo. Ressalto, entretanto, que na tentativa de compreendê-lo ela encara a seguinte situação: o fenômeno totalitário trouxe consigo tanto a possibilidade do *fim da humanidade* quanto a tarefa de se encontrar um *novo princípio*.

No **primeiro capítulo**, busco indicar a emergência deste problema, concentrando-me em um dos chamados “elementos do totalitarismo”, o imperialismo. Neste tomo de *Origens do Totalitarismo*, Arendt discute a decadência da tradição ocidental e de suas instituições políticas durante as campanhas imperialistas dos séculos XIX e XX, momento em que se estabelece um conflito entre a tradição política e a nova ordem econômica. A tensão implica uma mudança no paradigma do poder governamental, o qual deixa de ser conduzido sob o domínio da *lei* para tornar-se violência administrada em nome da aquisição de mais *poder*. Meu objetivo ao retrazar este argumento é iluminar sua apreciação da tradição no contraste com os novos fenômenos que ameaçam a humanidade, a fim de revelar nesta abordagem a tarefa de buscar um *novo princípio para a humanidade* e, com ela, a emergência de uma questão sobre o próprio conceito político de *princípio*. Revela-se então a hesitação de Arendt para enfrentar a filosofia moderna e a escolha de Hobbes como seu único oponente direto.

O **segundo capítulo** aprofunda a compreensão da leitura arendtiana de Hobbes, da tradição filosófica e dos problemas da modernidade por uma comparação com o pensamento de Carl Schmitt e Leo Strauss, para os quais o autor do *Leviatã* também assume papel central. Nosso objetivo não será identificar a melhor ou mais adequada interpretação de Hobbes, mas marcar suas diferenças a fim de traçar com mais precisão os contornos do pensamento arendtiano. Argumento que, em sua busca por um novo princípio para a humanidade, nossa

¹³ ARENDT, H. “*History of Political Theory*”, 023946.

autora recusa as noções de *vontade* e de *razão*, as quais seriam, respectivamente, as soluções de Schmitt e Strauss. Argumento, outrossim, que embora Arendt conserve algo da noção schmittiana de *decisão*, ela recusa veementemente a ideia de uma *vontade soberana*. Por outro lado, embora retorne frequentemente ao passado para *pensar a política* e conserve um lugar privilegiado à *compreensão*, isto não a aproxima do projeto de Strauss, para quem seria preciso retornar à filosofia clássica a fim de encontrar a *razão* da vida pública.

No **terceiro capítulo**, a pergunta pelo princípio da humanidade volta-se à mulher e ao homem no singular: “Quem é você?”. É neste sentido que analisamos sua *teoria da ação*. Discussão que se inicia ainda em *Origens do Totalitarismo*, no capítulo adicionado à edição revisada, de 1953, sob o título “Ideologia e Terror”. Mostra-se a discussão dos *princípios da ação* em Montesquieu como precursora da distinção, melhor elaborada em *A Condição Humana*, entre trabalho, fabricação e ação. A partir de então, nos situamos em meio ao debate estabelecido nos anos noventa em torno do rigor e da validade das distinções arendtianas.

De modo geral, as críticas que lhe são dirigidas afirmam que a ação política não se restringe a determinados lugares, assuntos ou classes de pessoas, como fazem crer alguns escritos de Arendt, podendo estender-se a quaisquer domínios e ser levada a cabo por qualquer pessoa. Seyla Benhabib, por exemplo, sustenta que os humanos “aparecem”, isto é, estão em condições de agir politicamente, mesmo em campos de concentração. Esta situação-limite, em que se destrói todo *mundo comum*, é aqui considerada a partir dos estudos de Michal Aharony sobre os depoimentos de sobreviventes dos campos. Perguntamo-nos então sobre a relação entre a memória e as coisas, baseados sobretudo nos escritos de Jeanne Marie Gagnebin sobre Walter Benjamin e Marcel Proust. Passamos assim a investigar o conceito arendtiano de *natalidade*, recuando até sua tese sobre Agostinho. Ali reencontramos o tema da memória, pensada agora como retorno à origem. Neste retorno, ocorre o que Arendt denomina como a passagem para uma “segunda vida”, em que a pessoa *responde* aos acontecimentos de sua vida, revelando *quem* ela é. Debruçamo-nos então sobre o significado desta revelação, buscando ressaltar a compreensão do humano como ser marcado por uma *falta* ou *carência constitutiva*.

Em seguida, voltamos à crítica de Benhabib ao “essencialismo” arendtiano, o qual determinaria não apenas os espaços e conteúdos da política, mas também seu *sujeito*. Contra esta crítica, levanta-se o argumento de Dana Villa sobre a teatralidade e o artificialismo da teoria arendtiana da ação, bem como a teoria da performatividade de Judith Butler. Seguimos argumentando que o pensamento arendtiano, em vez de delimitar e encerrar o político em

limites absolutos, o concebe como aberto, inacabado, indeterminado. Neste sentido, examinamos o argumento de Bonnie Honig sobre a indiscernibilidade entre o público e o privado, em um diálogo improvável com o chamado “pensamento da comunidade” na obra de Roberto Esposito. Enfim, explorando a divergência entre Seyla Benhabib e Judith Butler a respeito da noção de *fundamento*, sugiro uma concepção da ação política como prática de *re-fundações an-árquicas*, a qual estaria em sintonia com a teoria arendtiana da ação.

O leitor ou leitora poderá ter notado a falta de dois importantes temas: o perdão e a promessa. Eles se farão presentes sobretudo no **quarto capítulo**, que lida com a *teoria da fundação*. Aqui a questão sobre o princípio da humanidade volta-se para a comunidade: “Quem somos nós?”. Começo apresentando a história do conceito de *autoridade* narrado por Arendt: desde a filosofia política de Platão às revoluções modernas, passando pela experiência política romana e pelo Cristianismo. Nesta etapa, nota-se especialmente a vinculação da autoridade com as ideias de *fé* e *verdade*. Em seguida, considerando seus escritos sobre a Revolução Americana e sua Declaração de Independência, apresento o que ela denomina “o problema do Absoluto” na fundação de novas comunidades.

Trata-se em seguida de comparar o argumento de Arendt com as interpretações de Jacques Derrida e Bonnie Honig, as quais sugerem que o apelo ao absoluto seria constituinte da própria linguagem, um exercício que chamam de *fábula*. Veremos então em que medida a noção de fábula se aproxima do que Arendt chama de *imaginação*, o que implicaria o deslocamento da tradicional relação entre verdade e política. Dado esse deslocamento, pensaremos o ato inaugural a partir da ideia de *confirmação*, isto é, uma decisão coletiva que institucionaliza através de palavras e ações uma determinada forma de vida em comum. Mas com que autoridade o fazemos? Tendo em mente a relação entre autoridade, fé e verdade, trata-se de considerar o problema da fundação a partir da seguinte questão: quem fala em nome de Deus? É neste ponto que a *promessa* surge como laço de *confiança* entre os homens.

Finalmente, no **quinto capítulo**, analisamos a ambiguidade com que Arendt trata dois importantes conceitos: a *soberania* e a *vontade*. Como haveremos visto na discussão de Carl Schmitt, ela recusa a ideia de uma vontade soberana em que a decisão política pressupõe a primazia de um sujeito homogêneo e de um ato singular. Contudo, ainda em *A Condição Humana*, Arendt utiliza o termo *soberania* para descrever a força das promessas que mantêm uma comunidade reunida, além de relembrar a formulação de Nietzsche, segundo a qual a promessa é a “memória da vontade”. Já no fim de sua vida, Arendt dedica-se a uma ampla pesquisa sobre a faculdade da vontade, a qual seria postumamente publicada em *A Vida do*

Espírito. A vontade, pensada agora em correspondência com a liberdade, passa a ser considerada como “a fonte da ação”. O último passo de nossa investigação é a avaliação deste novo papel da vontade, o qual é condizente com a ideia de *princípios políticos plurais*.

De modo geral, esta pesquisa conclui que se a tarefa de conceber um novo princípio revela a própria humanidade como *questão*. O que não implica a dissolução dos fundamentos da vida política ou sua completa relativização em uma miríade de posições sem sentido ou relação. Tampouco se trata de apelar a uma decisão arbitrária ou de encontrar em qualquer instância extrapolítica a boa razão da vida comunitária. Se nosso percurso está correto, a ênfase de Arendt na *pluralidade* indica antes que nossa humanidade está a todo momento posta no modo como vivemos e amamos.

1 IMPERIALISMO E O FIM DA HUMANIDADE

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo 'tal como ele foi'. Significa apoderarmo-nos de uma recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo.

Walter Benjamin

No prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, publicada em 1951, Hannah Arendt apresenta um sombrio diagnóstico do presente e um ousado projeto para o futuro. A intensidade e amplitude de duas grandes guerras durante as primeiras décadas do século XX – as quais não apenas destruíram cidades, mas a própria condição da cidadania – revelariam que “a estrutura essencial de todas as civilizações está no ponto de ruptura” (OT, p. vii). O plano totalitário de conquista global e dominação total seria parte desta terrível situação e “sua vitória pode coincidir com a destruição da humanidade” (OT, p. viii). A destruição da civilização seria, portanto, a destruição da cidadania e, com isto, o fim da própria humanidade.

A ameaça não se dissiparia com a derrota da Alemanha Nazista. Por isso torna-se crucial descobrir seus antecedentes históricos, aquilo que Arendt chama de “elementos do totalitarismo”, isto é, “os mecanismos ocultos pelos quais todos os elementos tradicionais de nosso mundo político e espiritual foram dissolvidos” (*idem*). Não se trata de recuperar um mundo perdido. A ideia de uma ruptura irreversível já estava presente desde o esboço do livro. Em uma série de memorandos enviados a sua editora, Mary Underwood, ainda em 1946, Arendt afirma que “o fluxo contínuo da história ocidental foi interrompido”¹⁴, e que não podemos mais “nos apoiar em um chão firme de valores tradicionais que são aceitos sem questionamento e no qual julgamentos podem ser formados. (...) Eu já não acredito que qualquer tradição possa nos oferecer essa base”¹⁵.

A ideia de uma ruptura na tradição impõe um delicado problema a seu projeto teórico. Não seria conveniente produzir um estudo histórico em estrito senso, descrevendo as origens

¹⁴ ARENDT, H. “*Elements of Shame*”. Miscellany – Outlines and research memoranda; 1946, n.d. (Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.). Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

¹⁵ ARENDT, H. “*Imperialism*”. Miscellany – Outlines and research memoranda; 1946, n.d. (Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.). Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

do totalitarismo – antisemitismo, imperialismo e racismo – em uma espécie de conservação do que ela denominava “elementos da vergonha”, tampouco seria possível escrever em uma veia polêmica e confrontar esta vergonha como se estivesse posicionada em um lugar decente e digno de confiança. Tal posição não seria mais possível.¹⁶

Sem chão firme para se apoiar, trata-se de decifrar os elementos do totalitarismo, revelando aqueles que seriam os problemas políticos fundamentais de nosso tempo. O encanto dos regimes totalitários residiria na convicção de que teriam encontrado a solução para tais problemas. Logo, o desafio é compreender os elementos do totalitarismo, mas também encontrar outras respostas aos dilemas contemporâneos.¹⁷ Como se a ruptura da tradição pudesse levar não apenas ao fim da humanidade, mas também a um novo “humanismo”, uma nova organização dos seres humanos em um mundo comum. Para isto, seria preciso compreender o que a *humanidade* significou no passado, mas também o que isto *ainda não* significa. O que ser humano poderia significar de agora em diante? Antisemitismo, imperialismo e totalitarismo, ela afirma no Prefácio de seu primeiro grande livro, “demonstraram que a dignidade humana precisa de uma nova garantia, a qual pode ser encontrada apenas em um *novo princípio político*”¹⁸ (OT, p. ix, minha ênfase).

Neste capítulo, indico a emergência dessa questão, concentrando-me especialmente em um dos elementos do totalitarismo, o imperialismo.¹⁹ A principal fonte será “A

¹⁶ O que, como diz Margaret Canovan, torna insensato colocá-la entre as alternativas do “modernismo” e do “anti-modernismo”. Arendt estaria antes fazendo “distinções *dentro* da ‘modernidade’”, ao mostrar, por exemplo, que os princípios afirmados nas Revoluções Francesa e Americana são distintos dos exigidos no sistema sócio-econômico capitalista. “O cidadão e o burguês não são o mesmo” (CANOVAN, 1992, p. 22). A linha de combate é então traçada entre essas duas figuras do homem moderno, ou de modo mais radical, entre a civilização e a barbárie.

¹⁷ Este imenso projeto teórico não está evidente em nenhuma versão de *Origens do Totalitarismo*. Segundo Elisabeth Young-Bruehl, o livro carece de uma introdução geral e de uma explicação de seus métodos; o que teria sido sucintamente realizado nos memorandos a Mary Underwood. Apenas em 1954, em uma palestra sobre “A Natureza do Totalitarismo”, Arendt abordaria o problema publicamente (YOUNG-BRUEHL, 1982, pp. 202-203). Outra consideração de seu projeto e seus métodos é a resposta, em 1953, à resenha escrita por Eric Voegelin. É digno de nota que Arendt inicie referindo-se ao mesmo problema e usando os mesmos termos que havia utilizado em correspondência com Underwood (EU, pp. 417-424).

¹⁸ Resenhas escritas por Arendt no período serviram de laboratório para as idéias que ela desenvolveria em *Origens*. Em “A Imagem do Inferno”, publicado em 1946, coloca-se de outro modo a tarefa de encontrar um novo princípio para a humanidade. O inferno construído pelos nazistas tornou-se “a experiência fundamental e a fundamental desgraça de nossos tempos. Apenas a partir desse alicerce, sobre o qual se fundará um novo conhecimento do homem, poderão surgir nossas novas constatações, nossas novas memórias, nossas novas realizações” (EU, p. 229). Já em 1954, em “Compreensão e Política”, ela diria que “a atividade de compreender (...) mesmo que nunca possa inspirar diretamente a luta ou oferecer outras metas, é a única que lhe pode conferir significado e gestar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano, que talvez venha a surgir livremente após a vitória” (EU, p. 333).

¹⁹ O imperialismo é, de fato, a parte central do livro. Como sugere Margaret Canovan, o anti-semitismo não poderia ser compreendido sem a discussão sobre o imperialismo, à qual o próprio tema do racismo se incorpora (CANOVAN, 1992, p. 28). Ainda durante o esboço do livro, Arendt chega a enumerar cinco elementos do

emancipação política da burguesia”, quinto capítulo de *Origens do Totalitarismo* e primeiro de *Imperialismo*, no qual Arendt discute a decadência da tradição ocidental e de suas instituições políticas durante as campanhas imperialistas dos séculos XIX e XX. Nossa leitura será apoiada na comparação com três artigos escritos pela autora na segunda metade dos anos quarenta, os quais serviram de base para o capítulo aqui examinado²⁰, bem como em outros trechos de *Imperialismo*, além de resenhas, artigos e outros escritos do período.

Cumpramos observar que, embora a maior parte dos leitores reconheça *Origens do Totalitarismo* como sua primeira grande obra e a tome como texto fundamental para compreensão de seu pensamento, a análise do imperialismo e sua relação com o espírito liberal-burguês tem recebido pouca consideração em comparação a outros temas, como o anti-semitismo, o racismo, ou o terror e a ideologia. A negligência do que Arendt considera o nascedouro do fenômeno totalitário ou a passagem em que foram estabelecidas as condições para seu surgimento é ainda mais surpreendente se lembrarmos a comparação feita pela autora, no prefácio escrito em 1967, entre o período imperialista e as condições políticas do pós-Guerra: “nós estamos de volta, em uma escala enormemente ampliada, ao ponto em que começamos, isto é, na era imperialista e na rota de colisão que nos levou até a Primeira Guerra Mundial” (OT, p. xviii).²¹ Uma vez que nesta comparação Arendt leva em conta a competição entre as três grandes potências do período (Estados Unidos, Rússia e China) pela expansão de seu poderio sobre o globo, parece-me notável, considerando as atuais condições geopolíticas, que a análise do imperialismo seja tão raramente aproveitada por seus leitores para iluminar o tempo presente.²²

totalitarismo, desmembrando o imperialismo em três diferentes fatores: a expansão pelo bem da expansão, o declínio do Estado-nação e a aliança entre o capital e a ralé (“Imperialism”. Excerpts and notes; n.d. Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.).

²⁰ “Expansion and the Philosophy of Power” foi publicado na revista norte-americana *The Sewanee Review*, em 1946. “*Imperialism: The Road to Suicide*” aparece no mesmo ano na revista *Commentary*. “*Über den Imperialismus*” foi publicado na Alemanha, em 1948, no livro organizado por Karl Jaspers, *Sech Essays*, o primeiro de Arendt desde a tese sobre Agostinho. O livro foi recompilado, em 1976, sob o título *Die Verborgene Tradition*. Utilizo aqui a tradução espanhola, *La Tradición Oculta*.

²¹ Em “*The Road to Suicide*”, Arendt afirma que o imperialismo “tornou-se hoje o fenômeno político dominante” e que seus principais impulsos (o poder pelo bem do poder e o racismo) “continuam comandando o mundo” (SUI, versão digital). Na mesma época, em uma resenha publicada na *Commentary*, ela descreve a “política do poder” da Rússia em termos idênticos aos que usará no primeiro capítulo do livro sobre o imperialismo: “sendo a Rússia uma grande Potência, a coisa que ela mais quer é se tornar uma Potência ainda maior. Acha, portanto – e com razão –, que (...) uma federação da Europa Oriental ou da Europa em geral (...) bloquearia quase automaticamente não o poder atual da Rússia, mas seus projetos (...) de um acúmulo sempre maior de poder” (EU, p. 186).

²² Outro aspecto que poderia ser levado em conta é a crescente financeirização da economia mundial, isto é, a passagem de uma economia produtiva (restrita às condições materiais que vinculam o dinheiro à fabricação de

Em nossa pesquisa, a análise do imperialismo e da emancipação política da burguesia tem uma função peculiar. Em 1947, Arendt confessa em correspondência a Jaspers o “medo” de ser devorada pela filosofia (AJ, 1992, p. 61). De certa maneira, ela represou este sentimento e escondeu, digamos assim, o conflito com a filosofia entre as linhas do livro publicado em 1951. Nossa leitura deverá então escavar e expor as raízes de um problema que teria surgido – e sido evitado – durante a escrita de *Origens do Totalitarismo*, sendo tomado pela autora como projeto teórico somente após sua publicação, quando tem início a investigação dos elementos totalitários no marxismo. A partir de então, Arendt passa a confrontar a tradição do pensamento político ocidental e sua obra se estende na tentativa de “desmontar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como os conhecemos desde seu início na Grécia até hoje” (LM, p. 212). Em outras palavras, a busca de um “novo princípio” para a humanidade e a paradoxal tarefa de escrever a história do totalitarismo no “intrinsecamente não-histórico propósito de destruição”²³, implicaria, mais tarde, em uma escrita e pensamento que buscam a destruição – ou desconstrução – de toda a tradição filosófica.²⁴ Meu objetivo neste capítulo²⁵, com a retomada dos textos inaugurais deste projeto, é iluminar sua apreciação da tradição do pensamento político em vista dos novos fenômenos que ameaçam a humanidade, a fim de revelar a emergência de uma questão sobre o conceito filosófico de *princípio político*.

Nosso primeiro passo (1.1) será mostrar como o imperialismo, na interpretação de Arendt, surge a partir da tensão entre a estabilidade das instituições nacionais e seu desejo de expansão, o que também se configura como um conflito entre a tradição política e a nova ordem econômica. A tensão implica uma mudança no paradigma do poder governamental, o qual deixa de ser conduzido sob o domínio da lei para tornar-se violência administrada em nome da aquisição de mais poder. Em seguida, (1.2) exploraremos a controversa analogia que Arendt estabelece entre a noção imperialista de poder e a filosofia política de Hobbes. Uma vez que o imperialismo seria parte dos elementos que contribuíram para a dissolução da

objetos – e consequentemente, aos lugares em que são produzidos, às máquinas que lhes forjam e ao trabalho humano que lhes dão vida) para a pura especulação, fazendo com que se realize como nunca o sonho burguês, ao qual Arendt alude constantemente, de que *dinheiro gera dinheiro* (OT, p. 137).

²³ ARENDT, H. “The Elements of Shame”, *op.cit.* (cfe. EU, p. 418).

²⁴ Para uma leitura da desconstrução arendtiana da tradição em comparação com a realizada por Martin Heidegger e Walter Benjamin, veja-se Dana Villa (1996) e André Duarte (2000). Para uma apresentação do problema de como contar a história do totalitarismo a partir da noção de narrativa ou *storytelling*, veja-se Lisa Disch (1994), Julia Kristeva (2001) e Seyla Benhabib (1996).

²⁵ Versão resumida foi publicada sob o título “Hobbes e a filosofia do poder: os ‘princípios’ antipolíticos do *Leviatã* na leitura de Hannah Arendt”, em *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 136, Abr./2017, p. 203-220.

tradição política ocidental e para a destruição das condições de cidadania, ela não encontra no contratualismo hobbesiano um argumento para a constituição de comunidades políticas, mas um modelo de homem e de sociedade que terminaria por ameaçar a própria existência de tais comunidades.

No entanto, Hobbes não está sozinho. Embora seja o principal alvo em *Origens do Totalitarismo*, (1.3) o papel central assumido pelo *poder* em sua teoria e pela *expansão* na corrida imperialista tem seu paralelo na moderna noção de *progresso*. Veremos então que, ainda em meados dos anos quarenta, Arendt encontra as marcas da experiência moderna que nos levou até o abismo em um conjunto de outros respeitáveis filósofos, embora o livro publicado em 1951 mostre apenas a hesitação de Arendt ao criticar a tradição. A escolha de Hobbes, autor em que o anti-tradicionalismo talvez seja mais patente, diz respeito à estratégia arendtiana de (1.4) contrastar os princípios políticos tradicionais e os novos princípios que surgem com o advento da economia como paradigma governamental. Trata-se ainda aqui de uma oposição entre a estabilidade e o movimento, entre a criação e a destruição, mas também de uma inusitada compreensão da relação entre propriedade e vida política. Veremos ainda que (1.5) o homem moderno, conforme a crítica de Arendt, é também aquele para quem o destino dos povos é decidido a partir do conceito de raça. As doutrinas raciais somam-se aos outros elementos do totalitarismo, dissolvendo a tradição ocidental e levando-nos ao ponto em que parecemos estar prestes a perder o sentido de humanidade. Coloca-se então, novamente, a tarefa de se conceber um novo princípio, o qual aparece (1.6) como *utopia* que deve nos levar (1.7) para além do Estado-nação.

1.1 A EXPANSÃO IMPERIALISTA: PODER *VERSUS* LEI

Arendt inicia *Imperialismo*, a segunda parte de *Origens do Totalitarismo*, afirmando a inovadora tese segundo a qual o fenômeno totalitário representaria um rompimento “no contínuo fluxo da história ocidental como a havíamos conhecido por mais de dois mil anos” (OT, p. 123). Nesta perspectiva, os eventos do que ela denomina como estágio imperialista, ocorridos na passagem entre os séculos XIX e XX, seriam o presságio da catástrofe por vir.²⁶

²⁶ Em 1954, Arendt lembra que “imperialismo” era a palavra comum para descrever o Nazismo até o final da Segunda Guerra e que “totalitarismo” só havia se tornado um termo frequente no fim dos anos quarenta. Retrospectivamente, poderíamos dizer que foi “a simples queda do imperialismo (reconhecida após o fim do Império Britânico e o ingresso da Índia no *Commonwealth*) que marcou o momento em que o novo fenômeno, o totalitarismo, passou a ocupar o lugar do imperialismo como a questão política central da época” (EU, pp. 334-335).

Mas nesse período, da corrida para África à Primeira Guerra Mundial, também teriam sido conservados vestígios da tradição ocidental. Se o evento central do imperialismo é a conversão dos interesses econômicos da burguesia em matéria de interesse público, por outro lado, as próprias instituições políticas – que desde os gregos são pensadas como estáveis e limitadas – serviram como barreira ao desejo burguês de estender seus negócios além das fronteiras do Estado-nação.

Esta não seria, entretanto, a primeira vez que planos de expansão ultrapassaram as barreiras de comunidades políticas constituídas. Qual seria então a diferença entre a antiga construção de um império e o novo empreendimento imperialista? Segundo Arendt, o império estava baseado na lei e consistia em uma tentativa de impô-la sobre outros povos, integrando-os ao seu domínio. O imperialismo, por outro lado, não se guia pela lei nem busca estender sua autoridade. Seu objetivo é a expansão de relações econômicas, ou melhor, a ilimitada aquisição de riquezas. Um objetivo até então estranho à esfera política. O conceito de expansão a todo custo, sugere Arendt, tem sua origem no mundo dos negócios. A própria forma das instituições nacionais modernas seria inadequada para impor uma “lei comum” sobre outros povos, incorporando-os em seu corpo político, uma vez que o Estado-nação – baseado sobre a homogeneidade de sua população – “carecia de tal princípio unificador” (OT, p. 125). Estabelecidas como as regras de um povo que nasceu sobre o mesmo solo ou possui as mesmas características, as leis nacionais não poderiam ser transpostas para outros povos. Em suma, a expansão ilimitada do empreendimento imperialista opunha-se à estabilidade e abrangência das instituições nacionais.

Em *La Nation: le problème de civilisation*, de 1944, Joseph T. Delos descreve este conflito entre Estado e Nação. É curioso que em sua resenha do livro²⁷, Arendt o descreva em termos que poderiam ser utilizados para contrariar as futuras críticas à falta de coerência e sistematicidade de *Origens do Totalitarismo*.²⁸ Mais interessante, no entanto, é como ela apresenta o projeto de Delos em consonância com aquele que se tornaria seu próprio projeto.

²⁷ A resenha de Arendt foi originalmente publicada em *The Review of Politics*, VIII/1, Janeiro de 1946.

²⁸ Delos estaria entre “os poucos estudiosos que deixaram o campo das descrições superficiais” e por isso “difícilmente se pode esperar que escrevam livros impecáveis”. Estes seriam “[A]utores que não passam a vida na segurança da torre de marfim da ciência e, portanto, de certo modo não têm tempo nem paciência para organizar o material e expor seus pensamentos numa ordem sistemática” (EU, p. 234). De modo semelhante, em curso ministrado em 1965, Arendt difere os “escritores políticos” – como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville – dos “filósofos políticos”. Os primeiros não poderiam ser interpretados “como se fossem filósofos e quisessem ensinar sabedoria. Vocês não podem exigir o mesmo padrão de consistência porque isso não é importante para eles. Há uma atmosfera e uma consistência do pensamento, no abordar as coisas; há convicções fundamentais, mas não há sistemas” (ARENDT, H. “*From Machiavelli to Marx*”, 023453. Courses – Cornell University, Ithaca, N.Y., 1965. Series: Subject File, 1949-1975, n.d.).

Nosso mundo seria hoje constituído por instituições nacionais e, ao mesmo tempo, ameaçado pelo nacionalismo em sua ânsia por domínio e expansão. Diante disso, seria preciso “encontrar um princípio político que possa impedir um desenvolvimento nacionalista das nações e lançar os fundamentos de uma comunidade internacional, capaz de representar e proteger a civilização do mundo moderno” (EU, p. 235). A solução de Delos, à qual Arendt parece favorável, é a formação de estruturas federativas. Mas vamos nos concentrar na compreensão do problema.²⁹

Segundo Delos, a nação surge quando um povo toma consciência de si e da sua história, estando relacionada ao solo em que nasceu este mesmo povo e que é fruto de seu trabalho. A nação, explica Arendt, é “uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença” (*ibid.*, p. 236). Ela está restrita aos que nascem do mesmo povo e no mesmo solo. O Estado, pelo contrário, “é uma sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria as leis” (*idem*). Ele é um artifício e seus direitos são concedidos voluntariamente: “o Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território” (*idem*). No primeiro caso, o pertencimento é dado naturalmente e também restrito a tais circunstâncias; no outro, cria-se o pertencimento, podendo-se também estender indefinidamente o domínio da lei.

A artificialidade e abertura do Estado traz consigo a possibilidade da expansão. “Como instituição de poder, o Estado pode querer mais territórios e se tornar agressivo – atitude que é totalmente alheia ao corpo nacional” (*idem*). Aqui, portanto, a oposição entre Estado e nação é a oposição entre ampliação e conservação, abertura e restrição. O *nacionalismo* seria a fusão dessas duas tendências, ou melhor, a conquista do Estado pela nação: “na medida em que o Estado é um ‘projeto de poder’, agressivo e com tendências expansionistas, a nação, ao se identificar com o Estado, adquire todas essas qualidades e passa a reivindicar a expansão como um direito nacional” (*idem*). Finalmente, a ameaça nacionalista transforma-se em totalitarismo graças à “personificação do Estado (...) segundo o modelo do indivíduo autônomo” (*ibid.*, p. 237), isto é, a transformação da nação, do povo, da raça ou da classe em um ser absoluto que se realiza irrefutavelmente no movimento histórico ou natural.

Segundo Arendt, a “brilhante análise” de Delos carece apenas de uma compreensão adequada do estágio imperialista. Não é surpresa, portanto, que ela conduza sua análise apresentando a forma imperialista de governo como efeito do choque entre um movimento

²⁹ A simpatia de Arendt pelo federalismo atravessa quase toda sua obra, mas não se expressa em uma teoria precisamente elaborada, muito menos em um programa. Para uma tentativa de reunir seus argumentos sobre o princípio federativo, veja-se KLUSMEYER (2009).

expansivo e uma força restritiva. O desejo imperialista de expansão – que Arendt atribui ao espírito econômico da burguesia – encontraria uma barreira no caráter nacional, o qual seria incapaz de dar origem a uma “lei comum” e estender-se a outros povos.³⁰ Apesar do desajuste, o ideal de expansão se impôs aos governos europeus e o imperialismo avançou sobre outros povos. A tensão entre a tendência restritiva das leis nacionais e a tendência burguesa de expansão acabou então por transformar o modo de governar.

De fato, nem os homens de negócio, nem os servidores públicos que os acompanhavam estavam interessados em reconhecer os povos conquistados como cidadãos e garantir seus direitos. “O que os imperialistas realmente queriam era a expansão do poder político sem a fundação de um corpo político” (OT, p. 135). A dominação foi então mantida por um “governo indireto”, um “governo por decreto” (OT, pp. 130-131). Os conquistadores, entretanto, exportavam uma espécie de poder a fim de proteger os investimentos no exterior e reintegrá-los à economia nacional.³¹ Mas o poder exportado não foi aquele das instituições políticas e jurídicas, e sim a força da polícia e do exército. Arendt ainda não havia elaborado a distinção entre *poder* e *violência*. Por isso, é importante notarmos o contraste entre o aparentemente indistinto termo “poder”, utilizado tanto como ordem político-institucional (*lei*) quanto como instrumento de violência (frequentemente denominado neste contexto como *poder*). Os instrumentos de violência controlados por leis e instituições dentro da Europa foram separados desses corpos políticos e ganharam autonomia nos países conquistados.

A autonomia da “violência administrada pelo bem do poder (e não da lei) torna-se um princípio destrutivo que não irá parar até que não reste mais nada a ser violado” (OT, p. 137). De modo semelhante, o movimento do capital, livre de barreiras territoriais e restrições legais, devora tudo em seu ciclo de produção e consumo. A relação entre essas duas fontes de

³⁰ Parte desta resenha é incorporada em *Origens*, na primeira seção do capítulo 8, sobre o imperialismo continental. Inclui-se ali, entre outras coisas, a ideia de que o território nacional – uma conquista do “campeinato emancipado e firmemente enraizado” – é concebido como “lar permanente”, em oposição ao desenraizamento do nacionalismo tribal que surge entre povos para os quais não se desenvolveu a tríade povo-estado-território (OT, pp. 229-232).

³¹ Se defensores do Estado abraçaram o imperialismo como o interesse comum da nação, isto mostraria apenas “quão frágeis haviam se tornado suas instituições e quão ultrapassado seu sistema social se mostrou diante da crescente capacidade produtiva do homem” (OT, p. 154). Na perspectiva dos problemas trazidos por uma “nova política global”, a cautela nacionalista pareceria apenas um “provincialismo retrógrado” (SUI, versão digital). As instituições nacionais e seus políticos foram incapazes de compreender o que estava acontecendo. Mas o perigo foi observado e registrado, diz Arendt, pelo pessimismo de historiadores como Burckhardt e Spengler, bem como por romancistas como Balzac. O que eles sentiram e suas palavras expressaram foi a atmosfera, por assim dizer, a presença de pesadas nuvens negras antes da tempestade. Esta espécie de climatologia não possui instrumentos precisos. Mas foi capaz de capturar “aqueles traços psicológicos fundamentais do novo homem ocidental”; um perfil que, como veremos na próxima seção, “Hobbes havia delineado três séculos antes” (OT, pp. 155-156).

violência não deve ser menosprezada. “Apenas a ilimitada acumulação de poder levaria à ilimitada acumulação de capital” (OT, p. 137). Assim, o “princípio destrutivo” dos instrumentos de violência deu as mãos com “a linguagem de empresários bem-sucedidos” e seus “dispositivos e práticas privadas foram gradualmente transformadas em regras e princípios para a condução dos assuntos públicos” (OT, p. 138). O caráter disruptivo e ilegal de tais regras é sublinhado pela afirmação de que mesmo preceitos éticos elementares foram desconsiderados pelos empreendimentos imperialistas. Escusado será dizer que a suposta limitação recíproca que surgiria na competição entre as nações mostrou-se uma ilusão dentro da nova política global. Onde quer que este “alegre equilíbrio” tenha sido alcançado, ele não foi “o resultado inevitável de misteriosas leis econômicas”, dependendo antes de instituições políticas – e policiais – que “impediram os competidores de usarem revólveres” (OT, p. 126).

Seguindo sua própria lei, a máquina acumuladora de poder construída pelo imperialismo pode apenas seguir engolindo mais e mais territórios, destruindo mais e mais povos, escravizando mais e mais seres humanos – até que, finalmente, ela termine engolindo a si própria. (...) A destruição global e o suicídio da humanidade (...) são inerentes ao *ethos* do imperialismo. Se é permitido ao imperialismo continuar seu curso, dificilmente pode-se esperar um retorno aos seus inofensivos primórdios ou a preservação de suas formas mais moderadas (SUI, versão online).

A única barreira que poderia se erguer seria uma barreira política, o limite de uma lei constituída e reconhecida entre os povos e nações. Deixada a sua própria sorte, a competição se torna mortal, impede a fundação de novos corpos políticos e destrói as comunidades existentes. Mas o efeito aniquilador do imperialismo não se limita aos povos conquistados. Uma vez que toda estrutura política tende a ser estável, ela necessariamente oferece resistência aos movimentos de transformação e expansão. Em uma situação política normal, digamos assim, a novidade areja as instituições sem destruí-las. A estabilidade serve inclusive como ponto de partida ou impulso para as mudanças; serve também como régua a partir da qual se pode medir as transformações e, o que é muito importante, como segurança para que as mudanças venham a acontecer sem violência. Tudo isto será tema de investigações posteriores na obra de Arendt. O que já está explícito no texto sobre o imperialismo é que os corpos políticos – não apenas os estrangeiros, mas também os domésticos – tornam-se meros obstáculos quando o que está em jogo é a aquisição de mais e mais poder.

O retorno das políticas imperialistas sobre a estrutura política dos próprios conquistadores é o que Arendt chama de “efeito bumerangue” (OT, p. 155). Karuna Mantena sugere que o argumento possa ser lido como a revisão de uma crítica republicana para a qual

os traços despóticos do imperialismo também ameaçam a liberdade doméstica na medida em que “práticas desumanizadoras e desestabilizadoras na periferia eventualmente retornam e se infiltram na política européia” (MANTENA, 2010, p. 88).³² Mas no texto arendtiano o efeito bumerangue “tem menos a ver com a destruição das instituições liberais de um país específico do que com a progressiva degeneração e rompimento dos princípios basilares da política ocidental *tout court*” (*ibid.*, p. 92). De fato, o imperialismo francês e o britânico, dos quais Arendt toma a maior parte de seus exemplos, não tiveram como resultado o totalitarismo ou a destruição de suas instituições. As “reverberações” do imperialismo que a interessam foram “as transformações nos modos de pensar que levaram à perda de respeito pelos fundamentos institucionais do Estado-nação”, preparando o terreno para uma “nova paisagem ideológica” (*ibid.*, p. 93).

É neste sentido que Arendt menciona a entrada em cena do conceito de expansão dentro do pensamento político e o surgimento de uma “filosofia política imperialista” (OT, p. 137). No entanto, os responsáveis por este novo pensamento não foram filósofos profissionais, mas “funcionários públicos administradores da violência”, os quais “poderiam pensar apenas em termos de políticas de poder” (*idem*), isto é, nos termos de um violento e incessante processo de expansão e acumulação. Este processo, embora estranho à vida política, seria uma experiência bem conhecida pela nova classe dominante. O imperialismo significou então o reconhecimento da preocupação burguesa em acumular riquezas e expandir seu domínio – bem como dos padrões e valores requeridos nesta competição – como “o único princípio político respeitado publicamente” (OT, p. 139), isto é, como a razão última não apenas para o indivíduo burguês como também para a sociedade e o Estado. Este princípio, por outro lado, teria um grande antecessor entre os filósofos. “Difícilmente se encontra um único padrão moral da burguesia, diz Arendt, “que não tenha sido antecipado pela inigualável magnificência da lógica de Hobbes” (*idem*). Este seria o único grande pensador que a burguesia poderia reivindicar legitimamente.

1.1.1 Excurso sobre o estudo da história

Devemos ter cautela adiante. Pois quando Hobbes é mencionado como precursor do espírito burguês e das políticas imperialistas, não se trata de atribuir a uma pessoa e suas ideias a responsabilidade por eventos que ela própria não viveu e que nunca poderia ter

³² Exemplos desta crítica são as obras de J. A. Hobson (1965) e Edmund Burke (1991).

previsto com exatidão. Tal narrativa assumiria uma relação imediata entre a realidade e o pensamento, construindo cadeias de influência e afinidade intelectual a fim de oferecer uma explicação para os eventos humanos. Certamente podemos encontrar influências e afinidades intelectuais que ligam o pensamento de Hobbes – ou de outros autores da modernidade – aos acontecimentos de nosso tempo. Isto mostra a relevância de suas teorias, mas não nos autoriza a tomá-las como *causas* de qualquer fenômeno histórico. Afinidades tampouco devem servir para tornar nossa compreensão monocromática, como se pudéssemos tratar como idênticos fenômenos tão distantes como o liberalismo e o totalitarismo.³³

No estudo da história – defende Arendt em resposta às críticas dirigidas por Eric Voegelin após a publicação de *Origens* – trata-se de proceder “a partir dos fatos e acontecimentos, e não de influências e afinidades intelectuais. Talvez seja um pouco difícil perceber isso,” continua ela, “porque, naturalmente, estou muito interessada nas implicações filosóficas e nas mudanças ocorridas na auto-interpretação espiritual.” (EU, p. 421). Mas tais mudanças apenas espelhariam os fatos que realmente transformam a realidade humana. Trata-se então de partir dos próprios fatos. Mas o que isto significa? Deveríamos procurar no passado, em vez de ideias, os acontecimentos que levaram ao totalitarismo? Em certa medida, sim. Mas isto tampouco significa reconhecê-los como causas. Devemos igualmente recusar a ideia de uma cadeia de fatos e acontecimentos na qual aquilo que ocorreu no passado explica e determina o presente e o futuro.

Nem uma cadeia de ideias, nem uma cadeia de fatos. Ainda que a tradição ocidental seja descrita como fio ou correnteza que atravessa o tempo, não devemos imaginar a *história* como constante, linear e inequívoca. Se a história se assemelha a um rio, não é no sentido de sua corrida compulsória em direção ao mar, mas por sua forma acidental e seus desvios. Ela não tem fim determinado; é um rio que não possui mar no qual desaguar. A história tampouco possui uma única fonte. Ela não tem causa, apenas ocasiões; não segue uma direção, mas abre inúmeros sentidos. A história é constituída por disparidades e discrepâncias, sendo a ideia de uma inevitável continuidade apenas uma ilusão retrospectiva. “A necessidade (...) não existe na história. O que existe é o caráter irrevogável dos próprios eventos, cuja intensa concretude

³³ Segundo Arendt, “essas afinidades significam apenas que é preciso traçar distinções ainda mais claras, pelo fato de que os liberais não são totalitários.” O que “não exclui o fato de que certos elementos liberais ou positivistas também se prestam ao pensamento totalitário” (EU, pp. 421).

(...) [indica] que nasceu algo inelutavelmente novo” (EU, p. 472, n. 14). Por causa de sua novidade, os *eventos* mudam a história de modo imprevisível e irrevogável.³⁴

O caráter acidental da história implica que nenhuma teoria possa explicá-la (embora o pensamento possa compreendê-la) e que ninguém possa impor suas ideias ao mundo sem lidar com as reações inesperadas e os acidentes que formam o curso dos acontecimentos. Dito isso, como entender a afirmação de que Hobbes seria o pai espiritual da burguesia? Como se poderia atar sua filosofia e as políticas imperialistas? É o papel do historiador ou da historiadora em relação ao evento que explica a interpretação de Arendt. “O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele. Sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce a história” (EU, p. 342). Cabe então analisar o passado à luz desse *fim* recém-nascido.³⁵

Arendt está escrevendo uma história do totalitarismo. Ela não pode deduzir o fenômeno a partir de “causas”, pois é o próprio evento que ilumina seu passado. Uma série de elementos – entre eles, o imperialismo – foram cristalizados nos regimes totalitários e podem ser então reconhecidos neles, o que não significa que a mera existência ou o ajuntamento desses elementos levou necessariamente ao acontecimento em questão. Do mesmo modo, as corridas imperialistas são eventos cuja novidade permite – e exige – iluminar seus elementos para compreendê-los. Um desses elementos é o liberalismo, o qual encontra expressão na filosofia de Hobbes. Mas a teoria hobbesiana não foi realizada até que eventos concretos a tornassem factível e necessária. A emancipação burguesa e a corrida imperialista não foram causadas, mas estão de acordo, em sintonia com a filosofia hobbesiana e sua radical desconfiança em relação à tradição política.

³⁴ Portanto, quando escreve a respeito da “disparidade entre *causa e efeito* que caracterizou o nascimento do imperialismo” (OT, p. 156), Arendt não está dizendo que o rio saiu de curso natural. Na verdade, embora alcance um nível absurdo no fenômeno totalitário – “concebiam-se toupeiras e nasceu um elefante” (LTO, p. 15) – a história é constituída por esse tipo de disparidade. Pode haver um andamento regular no conjunto dos eventos humanos, mas não um curso natural. O que também afasta a concepção do totalitarismo como revés contornável, algo que se poderia desfazer, bastando para isso limpar os destroços e retomar o caminho perdido.

³⁵ Este não é o fim da história. A *déformation professionnelle* do historiador ou historiadora seria ver um fim em toda parte, isto é, enxergar uma história com muitos fins e nenhum começo. Para escapar dessa ilusão, é preciso lembrar-se que a história que se conta encontra-se dentro de uma história maior e interminável. Uma história “com muitos começos, mas nenhum fim”. Pois tudo o que podemos chamar de fim é “um novo começo para os vivos” (EU, p. 343). Embora a novidade seja o objeto da História – a novidade daquilo que aconteceu e mudou o curso dos acontecimentos – sua visão retrospectiva não lhe permitiria compreender o que vem pela frente. Aqui introduz-se a Ciência Política como capaz de decifrar o evento, o momento inaugural, o acontecimento que abre novas perspectivas e significados. Olhando para frente, cientistas políticos devem decifrar os significados do que aconteceu – e não pode ser desfeito – para o tempo presente.

1.2 HOBBS E A FILOSOFIA DO PODER

A figura hobbesiana do homem em um hipotético estado de natureza, completamente isolado dos demais e preocupado, antes de tudo, com sua própria vida, seria uma espécie de modelo daquilo que se tornaria o homem burguês. Arendt é cuidadosa em dizer que esta não é a análise do ser humano enquanto tal, mas de uma configuração política específica. Embora Hobbes apresente o argumento como se partíssemos de um conceito natural de humanidade para o desenho de um corpo político adequado, seu trajeto seria exatamente o oposto. Sua descrição não corresponde à essência do que significa ser humano de modo geral e em todas as circunstâncias, sendo antes o modelo adequado para uma nova ordem política. “O que ele realmente produziu foi uma imagem do homem tal como ele deveria se tornar e se comportar caso quisesse se encaixar na vindoura sociedade burguesa” (OT, pp. 142-143).³⁶

Para torná-la mais compreensível, a interpretação de Arendt pode ser lida em paralelo com aquela que Crawford B. Macpherson apresenta em sua tese sobre o “individualismo possessivo”³⁷ que marcaria a moderna democracia liberal.³⁸ Para ele, o estado de natureza seria uma hipótese concebida a partir da abstração de todos os vínculos sociais e políticos efetivamente presentes na sociedade inglesa do século XVII. Para justificar a existência de um poder soberano não seria preciso acreditar que algum dia pessoas tenham de fato vivido em tal circunstância; basta que as pessoas ajam “*como se* tivessem transferido seus direitos naturais para um soberano (...) se tivessem em algum momento vivido em um estado de natureza” (MACPHERSON, 1962, p. 21). A guerra de todos contra todos é portanto uma suposição sobre o comportamento que os homens “tais quais eles são agora, homens que vivem em sociedades civilizadas e tem os desejos de homens civilizados, seriam levados a assumir se toda lei e obrigação contratual (...) fossem removidas” (*ibid.*, p. 22). Com base

³⁶ “O ‘truque’”, diz Arendt no curso sobre Hobbes, em 1955, “é apresentar o Homem como a Causa da Comunidade [*Commonwealth*], quando, de acordo com [o pensamento de] Hobbes ele é apenas sua consequência ou talvez seu produto” (*The History of Political Theory, op.cit.*, 023991).

³⁷ Em 1945, Macpherson publica “Hobbes Today”, artigo que antecipa diversos argumentos de seu livro. Não há nenhuma indicação de que Arendt o tenha lido antes da publicação de *Origens*. Do mesmo modo, Macpherson não a menciona no livro publicado em 1962. Até onde tenho conhecimento, o único contato entre os autores ocorreu na conferência sobre a obra de Arendt no Canadá, em 1972. Na ocasião, há uma controvérsia entre eles sobre o conceito de *homem* em Hobbes e Montesquieu. Arendt aceita a leitura de Macpherson sobre o homem hobbesiano, mas contesta que o homem em Montesquieu (e na tradição dos Federalistas) é o cidadão, não o burguês (Cf. OHA, pp. 152-153). O texto foi publicado originalmente como “On Hannah Arendt”, em HILL, M. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1979.

³⁸ Para uma crítica às leituras de Hobbes em Arendt, Macpherson e Leo Strauss, ver HAYES, 1988.

nesta situação hipotética justifica-se a delegação de todo poder ao Estado e situa-se o soberano fora da lei que deve ordenar a comunidade.³⁹

O Estado deve mediar os conflitos e garantir a paz social. Em razão desta proteção, os indivíduos devem obediência às leis. Obrigação que evidentemente não existe no estado de natureza, isto é, na hipótese em que a pessoa considera a si própria e suas ações independentemente de quaisquer vínculos sociais ou políticos. É verdade que, para Hobbes, outro tipo de lei, as leis da natureza, nos falam em foro íntimo, sendo o mandamento mais alto o dever de sempre buscar a preservação da própria vida (HOBBS, 1955, p. 84; 1983, p. 47, 52, 125). Mas nada nos obriga a obedecê-las. Ainda que a pessoa sinta-se compelida a proteger-se, ela nem sempre escolhe os meios adequados de fazê-lo e pode, por exemplo, entrar em conflito com outras pessoas em nome de um benefício imediato, mesmo que isto possa representar um prejuízo maior no futuro. Portanto, as leis da natureza são apenas muito impropriamente chamadas de leis, pois elas não obrigam nem estabelecem limites às ações humanas. A obediência propriamente dita advém apenas com a instituição do Estado e está ligada tanto à segurança que ele proporciona quanto ao constrangimento que inflige.

Sem a força do Estado, desapareceria o medo da punição e conseqüentemente a obediência às leis. Curiosamente, no entanto, encontrar-se-ia um medo ainda maior: o de que toda e qualquer pessoa possa ser agredida ou morta por qualquer outra. Se quisermos seguir o reverso da argumentação, o que protege os indivíduos contra a ameaça que representam uns aos outros é a ameaça de punição pelo Estado. Em suma, a comunidade hobbesiana está baseada no princípio do benefício próprio, isto é, na preservação da própria vida como bem fundamental, o que pode ser buscado de inúmeras maneiras, inclusive na guerra. Mas a paz, segundo Hobbes, é o meio mais seguro de alcançá-lo. Cabe então ao Estado dirimir os conflitos e promover a paz social. Mas ele só pode fazê-lo à força, isto é, somente coercivamente o Estado pode evitar que pactos sejam descumpridos. A adesão a uma comunidade, a obediência às suas leis e, conseqüentemente, à paz e à justiça são então alcançadas através do medo e da coerção.⁴⁰

³⁹ “Quando Hobbes remete explicitamente o poder soberano para um estado de natureza, ele coloca este mesmo soberano como estando fora da ordem jurídica por ele mesmo fundada, ou seja, não como sendo um elemento pertencente ao corpo da comunidade, mas como estando fora das restrições próprias da sua ordem, fora do estado civil, como o seu sustentáculo” (SÁ, 2009, p. 114).

⁴⁰ Segundo Hobbes, o Estado pode ser estabelecido de duas maneiras: por instituição (quando os homens concordam em submeterem-se a um homem ou a uma assembléia) ou por aquisição (quando o domínio se impõe pela força). Em ambos os casos, os homens aceitam o poder soberano por medo (Cf. HOBBS, 1955, cap. XVII e XX).

Colocamo-nos então diante da seguinte questão: Se a instituição do Leviatã é aquilo que traz ao mundo a paz e a justiça, o que poderia fazer de Hobbes, nas palavras de Arendt, o precursor da mentalidade burguesa e da conseguinte corrida imperialista que viriam a desafiar a estabilidade das leis e a própria existência das comunidades políticas? Como pode ser o caso de Hobbes, considerado por muitos o pai do Estado moderno, ser também o arauto de seu declínio?

Ocorre que, para Arendt, as alianças entre pessoas que se enxergam antes de tudo como adversárias e decidem se aliar por medo são necessariamente provisórias. Elas “não mudam o caráter solitário e privado do indivíduo (...) nem criam vínculos permanentes entre ele e seus companheiros” (OT, p. 140). Fora da relação entre proteção e obediência ao Estado, a pessoa não teria qualquer camaradagem ou responsabilidade para com seus pares.⁴¹ Além disso, o indivíduo hobbesiano é um ser cuja *razão* não é o caminho para o conhecimento e o cumprimento da verdade, mas um instrumento para o cálculo de benefícios e prejuízos. Se este “cálculo de consequências” indica que as leis e obrigações sociais são nocivas para o indivíduo, não há razão para obedecê-las. “Tudo se passa como se a imagem hobbesiana do homem frustrasse sua intenção de fornecer um fundamento para a comunidade [*Commonwealth*], dando em vez disso um consistente padrão de atitudes através das quais toda comunidade [*community*] genuína pudesse facilmente ser destruída” (OT, p. 140). Esse princípio destrutivo não encontra-se apenas no direito à desobediência por parte dos desprotegidos ou na torpeza de uma razão que considera apenas seus benefícios. A base da dissolução das leis e da desintegração da vida comunitária encontra-se na própria noção de *poder*.

Na teoria hobbesiana, o valor do indivíduo é estimado pelos outros em uma relação de mercado, isto é, segundo a lei da oferta e da demanda. O valor de uma pessoa é seu preço. Seu poder – que se transforma no *status civilis*, sem perder o caráter de domínio – “é o controle acumulado que permite ao indivíduo fixar preços e regular a oferta e a demanda, de modo a contribuir para sua própria vantagem” (OT, p. 139; LTO, p. 23). Nosso valor e nossos interesses não são apenas negociados em uma relação de mercado, como também impulsionados por um desejo ilimitado de poder, transformando-se em agressão e desejo de poder sobre outras pessoas. Ora, como se explica esta interpretação das relações humanas como um negócio e, ainda mais, como uma operação que tende sempre a tornar-se um esforço

⁴¹ Segundo Arendt, Hobbes teria considerado livres de qualquer obrigação com a sociedade aqueles que não se sentem protegidos por ela, justificando e antecipando “a organização dos párias sociais em uma gangue de assassinos como uma consequência lógica da filosofia moral burguesa” (OT, p. 142).

de guerra? Segundo Macpherson, parte da resposta encontra-se no chamado materialismo ou cientificismo da teoria política hobbesiana, ou, mais precisamente, no postulado segundo o qual o ser humano é um mecanismo que busca manter e ampliar seu movimento; a outra parte se encontraria em uma observação acurada da nova sociedade burguesa que começa a se formar no século XVII, de onde nasce a ideia de que o poder de cada um é oposto ao poder de todos os outros. Trata-se então de ler Hobbes em uma dupla perspectiva: a filosofia natural e a filosofia política.⁴²

Vejamos então, primeiramente, como se apresenta no *Leviatã* o postulado segundo o qual o homem é um mecanismo que busca manter e ampliar seu movimento. Os primeiros nove capítulos, que correspondem a mais da metade da primeira parte, são todos dedicados a uma descrição do homem como uma máquina automática, bem como dos itens que compõem esse equipamento: as sensações, a imaginação, a memória, a linguagem, as paixões e, enfim, o processo de deliberação que determina toda ação humana. Segundo Yara Frateschi, para quem também seria preciso demonstrar a relação entre filosofia natural e filosofia política em Hobbes, a substituição do princípio aristotélico segundo o qual o homem é um animal político (portanto, guiado naturalmente para a vida em comunidade) pela ideia de um princípio do benefício próprio acompanharia a substituição de uma concepção teleológica por uma concepção mecanicista da natureza. Nesta perspectiva, “o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar (...). Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro corpo e, uma vez iniciado, *esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar*” (FRATESCHI, 2008, p. 63, minha ênfase).

Isto vale para o movimento dos corpos naturais, assim como para nossas sensações e paixões. Hobbes constrói uma mecânica dos sentimentos em que o movimento dos objetos externos provoca um movimento em nossos órgãos e esta reação interna se transforma em uma sensação. Esta pode ser favorável ou prejudicial ao movimento vital, o que é então percebido como prazer ou desprazer. No primeiro caso, tem-se o *apetite*; no segundo, a

⁴² A partir dos anos trinta, tornam-se influentes as leituras que procuram desvincular a teoria política hobbesiana dos pressupostos científicos que sua obra também postula, sobretudo aqueles que dizem respeito à natureza humana. Buscava-se assim, segundo Macpherson, contrapor-se à redução de Hobbes ao materialismo e escapar igualmente das críticas idealistas que o desqualificavam por um suposto behaviorismo (MACPHERSON, 1945, p. 524). Nesta seara encontram-se diversos autores, como John Lair, Leo Strauss, Alfred E. Taylor, Michael Oakeshott e Howard Warrender. Contra esta tendência, Macpherson pretende reabilitar a importância de uma certa compreensão científica sobre a natureza humana na teoria hobbesiana, relacionando-a, no entanto, ao contexto social em que se inscreve. Em outras palavras, o naturalismo científico de Hobbes tornaria-se compreensível apenas à luz de um determinado modelo de sociedade (MACPHERSON, 1962, pp. 9-17). Para uma leitura do conceito hobbesiano do *poder* em uma dupla chave, física e jurídica, *potentia* e *potestas*, veja-se LIMONGI, 2016.

aversão. A essas duas paixões imediatas somam-se as chamadas paixões do espírito, que consistem na expectativa de uma sensação, como é o caso da *esperança* de se alcançar o prazer ou do *medo* diante da dor. Uma vez que o comando básico da natureza é a preservação da vida e esta não pode ser alcançada em um grau zero de movimento, o movimento é ininterrupto. Assim, “a aplicação da teoria mecânica do movimento ao homem resulta na constatação de que o homem tende a *persistir*. (...) [A] tendência natural do homem é procurar os meios para fazer com que o seu movimento, isto é, a sua vida, *se perpetue*” (*ibid.*, pp. 71-72).

Mas esta, se voltamos a Macpherson, seria ainda uma “definição neutra de poder” (1962, p. 35), a qual não explicaria o desejo agressivo por mais e mais poder. A chave para esta passagem encontra-se nos capítulos dez e onze do *Leviatã*, nos quais se mostra que o poder não existe em si mesmo, mas apenas em comparação ao poder alheio. O poder de um homem é “o excesso de suas capacidades pessoais sobre as capacidades dos outros homens, além daquilo que ele pode adquirir por este excesso. Um novo postulado está implicado nessa redefinição do poder, a saber, que a capacidade de cada homem conseguir o que ele quer” – isto é, a capacidade de mover-se conforme seus interesses – “é oposta à capacidade de cada outro homem” (*ibid.*, pp. 35-36). O homem já não é considerado individualmente, mas como membro de um mercado no qual poderes são negociados como *commodities*, isto é, competitivamente. Daí que cada um, em sociedade, comporte-se necessariamente buscando o domínio sobre os demais.

Temos então a explicação de porque o desejo de poder é necessariamente um desejo de expansão e domínio: à proposição de que, naturalmente, todo homem busca continuar o movimento vital, soma-se a de que o poder de cada um é oposto a de todos os outros. Ambas são fundamentais para Hobbes. A primeira proposição é extraída das ciências naturais; a segunda, do conhecimento sobre a sociedade. Mas não de toda e qualquer sociedade. Para Macpherson, a filosofia hobbesiana corresponde a um modelo social específico, surgido a partir do desenvolvimento capitalista, o qual ele denomina “sociedade possessiva de mercado”. Embora Hobbes não vivesse em uma sociedade desse tipo, nem pudesse prevêê-la, a sociedade inglesa do século XVII “aproximava-se estreitamente” (*ibid.*, p. 61) desse modelo⁴³. Hobbes introduz assim premissas que seriam válidas apenas para as modernas

⁴³ Macpherson apresenta como indícios de que Hobbes estaria, de algum modo, ciente de que vivia a passagem para uma sociedade de mercado, o fato de que ele a) tomava como dada a relação de compra e venda de trabalho; b) julgava que o valor de todas as coisas, inclusive do trabalho, era determinado pelo apetite de quem contrata,

sociedades de mercado – ainda que estivesse “talvez um pouco a frente do seu tempo” (*ibid.*, p. 86) – e faria isso porque seu método almejava persuadir os homens da necessidade de um soberano a partir do que eles já sabem ou podem saber pela própria experiência.

Em grande medida, podemos aproximar Arendt da interpretação de Macpherson. Também para ela, trata-se de considerar a concepção hobbesiana da natureza humana à luz de uma configuração social específica. Como dissemos, embora o argumento hobbesiano pareça partir de um conceito de homem até a idealização da comunidade política adequada, seu percurso é exatamente o oposto: parte-se de uma determinada ordem política para a idealização do homem que lhe serviria bem. A existência do Leviatã, diz ela, “foi ‘justificada’ através de explicações psicológicas sobre os desejos do homem” (EXP, p. 614). Não se pode criticar a filosofia política de Hobbes a partir de sua própria “justificativa”, isto é, de sua concepção de homem. Trata-se antes de desconstruir esta concepção, de revelar os seus pressupostos através da análise da comunidade política que ele tenta justificar e para a qual fornece os pressupostos. Apenas em uma relação social em que o indivíduo se vê completamente isolado e ameaçado pelos demais, apenas no horizonte de uma nova classe social para a qual o fim supremo é a acumulação sem fim de propriedade e de poder, pode-se imaginar um homem cujo desejo de poder é sua paixão fundamental (LTO, p. 23).

Arendt também poderia concordar com a tese de que a soberania absoluta concebida por Hobbes aparece como resposta ao esfacelamento dos laços sociais ocasionado pelo desenvolvimento econômico. Nas palavras de Macpherson: “Quanto mais a sociedade se aproxima de uma sociedade possessiva de mercado, sujeita às forças centrífugas de auto-interesses competitivos e antagônicos, mais necessário se torna a existência de um único e centralizado poder soberano” (MACPHERSON, 1962, p. 95). O que também significa que as objeções levantadas à teoria de Hobbes devem incidir primeiramente sobre a própria sociedade em que foram gestadas – ou para a qual ela ainda faz sentido.

Contudo, penso que Arendt não concordaria que a teoria hobbesiana pudesse ser salva, por assim dizer, se tomada apenas como uma teoria feita sobre e para “uma sociedade de mercado possessiva que é relativamente nova” (*ibid.*, p. 105). Diferentemente de Macpherson, ela não encerra a validade do pensamento hobbesiano aos primeiros estágios do capitalismo, identificando suas marcas no fenômeno imperialista que chega ao início do século XX. Justamente, podemos dizer, porque “seu postulado (...) requer a suposição de um modelo de

isto é, pela lei da oferta e da demanda; e c) postulava um novo conceito de direito individual à propriedade (MACPHERSON, 1962, pp. 62-65).

sociedade que permite e exige a contínua invasão de cada homem por todos outros” (*ibid.*, p. 42). Embora a teoria política hobbesiana tenha sido “concebida em benefício na nova sociedade burguesa tal qual emergia no século XVII”, sendo uma “compreensão incomparável” de tal fenômeno (OT, pp. 141-142), o espírito da burguesia, ainda incipiente na sociedade inglesa para a qual Hobbes escreve, teria sido encarnado plenamente apenas no imperialismo ao final do século XIX. Por isso, Arendt não pode de modo algum corroborar a tese de que nas sociedades de mercado que corresponderiam à filosofia de Hobbes os homens “podem incessantemente invadir uns aos outros sem destruírem-se” ou que o poder soberano seja capaz de “manter suas invasões dentro de limites não-destrutivos” (MACPHERSON, 1962, p. 100).⁴⁴ O perpétuo e irrequieto desejo de poder só encontra um fim com a morte.

1.2.1 Excursus sobre a economia política

Para Arendt, a associação da corrida imperialista com a filosofia hobbesiana reside, sobretudo, na centralidade da noção de *poder pelo bem do poder*. O que diz respeito ao caráter destrutivo de seu desejo de expansão, mas também à sua completa falta de sentido. Sendo o poder apenas meio para outros fins, a comunidade política não conhece nenhuma finalidade. Ela é uma comunidade “construída sobre a areia”, uma “estrutura vacilante [que] deve sempre equipar-se de novos acessórios trazidos de fora; do contrário, ela desabaria do dia para a noite no caos sem finalidade e sem sentido dos interesses privados do qual brotou”, “o nada carente de fins e de princípios” (OT, p. 142; LTO, p. 26).

A noção de poder pelo poder parece corresponder a uma compreensão específica sobre Deus e a criação do mundo. Vejamos. Apenas o que é eterno e imutável pode existir sem fim e sem princípio, sendo Ele próprio o princípio e o fim de toda criação, seu fundamento

⁴⁴ Contra a ideia de que a filosofia hobbesiana fornece padrões de comportamento politicamente destrutivos, pode-se argumentar que o autor estaria, ao revés, interessado no estabelecimento da paz social e na possibilidade de uma comunidade durável. Aqueles que já fazem parte de um Estado, diz ele, não podem fazer entre si um acordo para obedecer outro alguém. Tampouco deve-se discutir a melhor forma de governo quando o Estado está estabelecido, devendo ser considerada melhor aquela que já existe. (HOBBS, 1955, cap. XVIII e XLII). Pode-se ainda dizer que o impulso expansionista presente na natureza seria freado pelo ideal racional que pretende fornecer os fundamentos para uma comunidade estável e duradoura. O Leviatã, afinal, é uma construção artificial que deve governar os instintos e o orgulho humano (HOBBS, 1955, cap. XXVIII). Tudo isso parece colocar em questão a interpretação arendtiana. Pode-se, por outro lado, argumentar que o percurso de Hobbes termina, nas palavras de Karlfriedrich Herb, com a “confissão tácita da impotência da razão (...) confrontada com o dinamismo natural da humanidade” (HERB, 2003, p. 80). Mesmo que a paz seja alcançada internamente, pela força da lei, a lógica do estado de natureza continua operando na política externa, onde os soberanos devem sempre, para sua própria segurança, ampliar indefinidamente seus domínios (HOBBS, 1955, cap. XI; cap. XVII).

imóvel, incorruptível, razão de tudo ser como é. Na tradição Judaico-Cristã, aquilo que não encontra em Deus seu alicerce, perecerá. O produto de seres incompletos e finitos como os seres humanos está, assim como eles, fadado a desaparecer no tempo. No entanto, sendo a humanidade pensada à imagem do Deus-Criador, pode-se dizer que ela também cria coisas que possuem relativa estabilidade e permanência. Arendt esboça este raciocínio em sua tese sobre Agostinho, escrita nos anos vinte, conferindo-lhe contornos políticos nas páginas de *A Condição Humana*. A obra do *homo faber* – o homem enquanto fabricante – contrapõe-se ao trabalho interminável do *animal laborans* na medida em que seus produtos possuem a solidez e a durabilidade sem as quais a natureza nunca se transformaria em uma morada segura para os homens. Trata-se aqui de uma imitação da criação divina: “enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de uma substância dada” (HC, p. 139).⁴⁵

Contudo, esta imagem da criação seria desafiada pela filosofia política de Hobbes, para quem, segundo Arendt, o poder é “o motor de todas as coisas humanas e divinas” (OT, p. 143). Nesta perspectiva, o próprio Deus precisaria agir a todo momento sobre o mundo a fim de garantir a existência das coisas e seu poder sobre elas. Ele reina sobre os homens “não porque os criou”, mas porque exerce sobre eles um “Poder Irresistível” (*idem*). Da mesma forma, a faculdade fundamental do homem, pensado à imagem e semelhança do Deus-Rei, deixa de ser a criação de um mundo humano para tornar-se governo, o exercício do poder. Em 1955, na seção do curso sobre a História da Teoria Política que trata de Hobbes, ela o interpreta não mais como uma passagem e sim como a conjugação das imagens de Deus como criador e governante. “Deus é o Artífice e a natureza é Seu processo de fabricação, através do qual ele faz e Governa, fabrica o relógio e dá corda. Esse processo na Natureza é chamado de Vida”.⁴⁶ Assim, quando o homem deixa o estado de natureza (“estado de graça”, escreve ela) e torna-se social, ele imita a Deus construindo o Leviatã, uma máquina viva, um “animal artificial” como “ele próprio é (...) da perspectiva de Deus” (*idem*). Logo, também para o homem trata-se de fazer e governar. Embora aqui encontre-se uma diferença, uma inversão. “Ao contrário da criação divina, a coisa criada é mais forte do que todos os seus produtores”.⁴⁷ Os homens devem temer o Leviatã. A imitação que o homem faz é uma imagem invertida de Deus – também não é mais a imagem do *homo faber*, uma vez que já não

⁴⁵ Arendt afirma ainda que “esta interpretação da criatividade humana é medieval, enquanto a noção do homem como senhor [ou governante] da Terra é característica da era moderna” (HC, p. 139, n. 3).

⁴⁶ ARENDT, H. “*History of Political Theory*”, 023991 (sublinhado no original).

⁴⁷ ARENDT, H. “*History of Political Theory*”, 023992.

se pode distinguir o criador e a criatura. A construção do Estado é então feita sob a imagem do *animal laborans*, o homem no processo vital.

Podemos ainda dizer, recordando os desdobramentos dessa análise, que o novo paradigma governamental corresponde à uma nova consciência histórica, segundo a qual a história desdobra-se infinitamente tanto em direção ao passado quanto ao futuro, “em um processo que não conhece princípio ou fim e não permite que guardemos expectativas escatológicas” (GOICOCHEA, 2011, p. 226). Não se trata, portanto, da “mera substituição da ‘divina providência’ pela noção de progresso e de Deus pelo ser humano como sujeito da história” (*idem*). A moderna filosofia do poder e a consciência histórica que a acompanha transformariam a própria ideia de poder divino. Mas em que medida Arendt está certa ao localizar esta concepção no início da modernidade e identificá-la em Hobbes?

Em seus estudos sobre a *oikonomia*, Giorgio Agamben apresenta a ideia de uma incessante operação divina sobre o mundo como constitutiva do paradigma *teológico-econômico* que teria conformado a doutrina cristã em paralelo com um paradigma *teológico-político*. Assim, aquilo que apontamos em Hobbes como uma transformação na imagem divina – de princípio único e estável para governo do mundo em movimento constante – seria antes a relação entre esse duplo paradigma, “um sistema bipolar, cuja compreensão condiciona preliminarmente toda interpretação da história política do Ocidente” (AGAMBEN, 2011a, p. 81). Esta dúplici teologia nasceria da dificuldade de se conciliar o ser de Deus e sua atividade, desdobrando-se como uma cisão – mas também uma articulação – entre ontologia e práxis, essência (*ousia*) e potência (*dynamis*), transcendência e imanência, criação e conservação, *auctoritas* e *potestas*, o Reino e o Governo; ou, nas palavras de Hobbes, entre Estado e governo, o direito e o exercício do poder.⁴⁸

Logo em seus primórdios, a teologia cristã se depara com um problema que a acompanharia por séculos, a saber, o de explicar como o ser transcendente de Deus se manifesta no mundo. Mais precisamente, trata-se de explicar como a encarnação de Cristo e a

⁴⁸ Em Hobbes, o ato contratual através do qual é fundado o poder soberano distingue-se do exercício desse mesmo poder, isto é, o Estado distingue-se do governo. Para o Estado, cabem direitos negativos (ele não pode ser transferido sem consentimento, não pode ser confiscado, punido, etc.), enquanto para o governo é garantido o direito de agir (arbitrar os conflitos, determinar as propriedades, entrar em guerra com outros Estados, recompensar e castigar, etc.). Conforme uma de nossas melhores intérpretes de Hobbes, este segundo conjunto de direitos são “*meios de governo*, sem os quais ele não se constitui *efetivamente* como um poder soberano”, ou seja, “o soberano não pode deixar de exercê-los sem com isso pôr o Estado a perder. (...) Pois, ainda que os vínculos jurídicos que compõem o Estado sejam, de direito, relativamente ao ato de sua instituição, eternos, se o Estado não tiver o poder necessário para realizar o fim em vista do qual foi instituído, o pacto de sua instituição torna-se juridicamente nulo” (LIMONGI, 2009, pp. 188-189). O fim para o qual um Estado é instituído pode ser pensado, de acordo com o que se depreende do argumento de Agamben, em analogia com o plano divino de salvação.

presença do Espírito Santo entre a humanidade pode não implicar a divisão e, consequentemente, o enfraquecimento do poder divino. O paradigma teológico-político da monarquia divina entra em conflito com a doutrina trinitária. Conflito que teria sido resolvido através do dispositivo da *oikonomia*, o *mistério da economia* compreendido como *disposição*⁴⁹ das três hipóstases divinas – Pai, Filho e Espírito Santo. Trata-se da distinção, em Deus, entre uma potência única e absoluta – podemos dizer, soberana – e sua tríplice manifestação. A Trindade não destrói a unidade divina, mas administra economicamente o plano da salvação.

Se Agamben está correto, antes de se tornar o paradigma da organização política na modernidade (como argumenta Arendt sobretudo em *A Condição Humana*) a *oikonomia* teria sido transposta do âmbito doméstico – como os gregos a conceberam originalmente – para a teologia. Deus cuida do mundo como o pai cuida da casa ou o monarca do reino. Nas palavras de Tertuliano, primeiro autor a formular a ideia de uma trindade divina, “a monarquia não significa senão um comando único e singular; contudo, a monarquia, por ser de um só, não prescreve que aquele a quem ela pertence não possa ter um filho (...) ou então administrar sua monarquia por meio de quem quiser” (TERTULIANO *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 56). O dispositivo da *oikonomia* trinitária constituiria assim uma espécie de arquétipo da máquina governamental. Solução que implica uma distinção entre o direito de governar e o governo efetivo, isto é, o exercício do poder. O rei reina, mas não governa. O que não significa que o governo possa ser exercido sem sua autoridade. Transcendência e imanência, direito e poder, são articulados em uma *máquina econômico-política*. “O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter justos esses dois pólos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente” (*ibid.*, pp. 96-97).

O ser infinito de Deus e sua presença no mundo estão em uma relação paradoxal que só pode ser compreendida como uma atividade sem fim, um incessante governo do mundo. Segundo Agostinho, citado por Agamben: “Deus não é como um construtor, que, depois de ter construído um edifício, retira-se, porque sua obra subsiste mesmo quando ele cessa de agir; o mundo não poderia continuar a existir nem por um piscar de olhos se Deus lhe subtraísse seu governo” (*ibid.*, p. 105). Também para Tomás, se as criaturas não fossem administradas pela “mão do governador (...) voltariam ao nada do qual provêm” (*ibid.* p. 148). Na introdução de sua extensa investigação sobre a noção de poder pelo poder em Carl Schmitt, Alexandre Franco de Sá afirma, em uma perspectiva jurídico-política, que a partir da

⁴⁹ O termo *dispositio* é a tradução latina de *oikonomia*.

transformação do paradigma governamental trazido pelo cristianismo “surtem então as condições para a concepção da lei natural não simplesmente como uma norma auto-fundada, mas como uma lei cuja validade se fundamenta num poder divino (...). Assim, (...) começa a ser possível fundar o *direito* a partir do *poder*, (...) ou seja, em função da natureza do poder que institui como tal a própria lei” (SÁ, 2009, p. 35).

É preciso atentar para a radicalidade dessa transformação da lei natural em uma lei que depende a todo momento do exercício do poder. Segundo a interpretação oferecida por Agamben, não apenas o ser das criaturas depende da constante ação divina, mas o próprio ser de Deus é *dispositio*, práxis, incessante atividade de governo. No limite, o ser de Deus é sua *glória*, a qual não pode ser aumentada nem diminuída porque é eterna, isto é, *sem fim*. Em uma formulação que se aproxima da descrição arendtiana do imperialismo, Agamben recorda o lema de Ignácio de Loiola que se tornou símbolo da Companhia de Jesus: *Ad maiorem Dei gloriam* [Para a maior glória de Deus]. O “maior”, neste caso, dada a impossibilidade de aumentar a glória divina, “se traduz em uma *expansão ilimitada* da atividade de glorificação por parte dos homens” (AGAMBEN, 2011a, p. 237, minha ênfase). Esta imagem do governo como uma operação incessante continuaria presente quando o lugar de Deus é ocupado pelo próprio homem.

Quando Marx (...) pensa o ser do homem como práxis, e a práxis como autoprodução do homem, ele, no fundo, nada mais faz que secularizar a concepção teológica do ser das criaturas como operação divina. Uma vez concebido o ser como práxis, se tirarmos Deus e pusermos em seu lugar o homem, teremos como consequência que a essência do homem nada mais é que a práxis através da qual ele produz sem parar a si mesmo (*ibid.*, p. 106).

1.3 DA FILOSOFIA DO PODER À FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA

O papel central assumido pelo poder – entendido como a capacidade de ampliar os domínios indefinidamente – na corrida imperialista tem seu paralelo na moderna noção de *progresso*, a qual indica um desenvolvimento infinito, uma corrida sem linha de chegada, “o verdadeiro princípio de movimento perpétuo” (OT, p. 144). O que está indicado na ideologia do progresso – “essa ideologia do cada vez maior, do cada vez mais longe e do cada vez mais poderoso” (LTO, p. 26) – é a percepção de que, em uma sociedade sem fundamentos, continuar em movimento é a única forma de permanecer em pé. Assim, ao tradicional par *lei e estabilidade* impõe-se o imperialista – mais tarde, totalitário – *poder e movimento*.

Se lembrarmos os posteriores escritos de Arendt sobre Karl Marx, especialmente sobre seu conceito de *trabalho*, podemos nos surpreender pelo fato dele não ser alvo na descrição deste movimento que guia e se sobrepõe a todo esforço humano. Mais do que isso, é digno de nota que Arendt propositadamente o preserve em *Origens do Totalitarismo*, afirmando que sua ideia de progresso estaria mais perto do desejo oitocentista de emancipação, o qual “tinha pouco a ver com o progresso sem fim da sociedade burguesa, que não apenas não queria a liberdade e autonomia do homem, mas estava pronto a sacrificar tudo e todos às leis supostamente sobre-humanas da história” (OT, p. 143).⁵⁰ Para sermos ainda mais claros, ela parece distinguir a ideia Iluminista de *progresso* da ideia imperialista de *processo*.⁵¹

É verdade que, segundo Arendt, a “superstição do progresso” no século dezoito foi substituída pela “igualmente vulgar superstição da ruína” (OT, p. 144). Mas antes de aceitarmos a mera identificação desses dois tipos de superstição, devemos notar que a ideologia do progresso não é tomada em *Origens* como parte dos elementos totalitários, mas como resíduo de uma venerável tradição. Isto não significa que seria possível ou mesmo desejável recuperar esta noção ou qualquer outro conceito tradicional. Trata-se antes de *contrastar* o pensamento político ocidental com os novos fenômenos políticos. Exercício que revelaria porque a tradição foi (e ainda seria) incapaz de entender ou combater a nova realidade política, mas também em que medida ela não se encontra adequada ao novo fenômeno (ou mesmo resiste a ele). Se é verdade, por exemplo, que as “duas grandes forças que no começo pareciam obstacularizar [a política imperialista] – a tradição do Estado nacional e o movimento operário”⁵² – no fim revelaram-se totalmente inofensivas” (LTO, p. 17), não é menos verdadeiro que a plena expansão dos interesses econômicos e privados sobre a esfera pública foi em grande parte evitada por essas e outras forças tradicionais.

No entanto, a posição de Arendt em “*Über den Imperialismus*” é notadamente mais crítica e menos matizada. Ali ela afirma que o conceito oitocentista de progresso, tal como se conhecia na França pré-revolucionária, “está relacionado com o conceito de progresso infinito

⁵⁰ É digno de nota que, neste trecho, em que descreve o sonho marxista de uma sociedade sem classes como o último traço utópico do século XVIII, Arendt cite o “anjo da história” de Walter Benjamin para ilustrar os resultados catastróficos da noção de progresso. “Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é esse vendaval” (BENJAMIN, 2012, p. 14; cfe. OT, p. 143).

⁵¹ Em “*The Road to Suicide*” ela afirma que as duas noções de progresso “não devem ser confundidas” e que são “muito diferentes”, ainda que a última tenha “engolido e dissolvido a velha ideia”.

⁵² A estreiteza do movimento operário se daria em razão de seu alcance doméstico (apesar de todas as Internacionais) e do fato de que uma aliança entre a ralé e a elite – tal qual ocorreu na corrida imperialista e, mais tarde, nos movimentos totalitários – parecia impossível a quem baseava todo seu entendimento da política na ideia de luta de classes (OT, p. 152).

da sociedade burguesa, uma vez que se confunde com ele, se dissolve nele”. O que os liga, continua ela, é a ideia de “liberdade e autonomia do ser humano”, livre de toda necessidade e governado por “leis criadas por ele mesmo” (LTO, pp. 16, 26). Daí a megalomania do empreendimento imperialista e de seus ideólogos, mas também a melancolia que se expressou na pena de poetas como Swinburne, Baudelaire e Kiplin, para os quais “o grande jogo acabará somente quando todos estivermos mortos” (LTO, p. 27). Pois, para o homem do século XIX, tudo se passa como se o sonho de emancipação esbarrasse em forças naturais até então desconhecidas ou ignoradas, as quais dirigem a história por trás das cortinas, movendo os homens como suas marionetes. Antecipando uma discussão que será levada a cabo em *A Condição Humana*, ela escreve:

Se o mundo é abandonado à obrigatoriedade de suas próprias leis materiais, se ele não recebe a influência da força legisladora do ser humano, resta apenas essa melancolia geral (...). Se o ser humano aceita esta marcha forçada como lei suprema e se coloca à sua disposição, não está senão preparando a decadência do gênero humano (LTO, p. 27).⁵³

Entende-se melhor o que significa a passagem da superstição do progresso à superstição do declínio. O niilismo é “o desejo de morte em que caem todos aqueles que haviam confiado no progresso inevitável do mundo” (LTO, p. 28). Isto porque o mundo, ou melhor, a natureza, necessariamente resiste ao poder humano. Como relembra Arendt frequentemente, as estrelas consternavam Cecil Rhodes, figura fundamental para o imperialismo britânico, porque ele não poderia dominá-las – e “a forma mais radical de domínio e posse é a aniquilação” (LTO, p. 28). A relação entre o progresso e o declínio da humanidade, entre a crença em um inevitável desenvolvimento e emancipação das capacidades humanas e a crença em um processo ininterrupto de conquista e destruição, não é uma relação fortuita. Em uma afirmação forte, Arendt sustenta que a tese materialista segundo a qual a origem dos seres humanos é o *nada* – e para a qual, portanto, o homem pode construir seu próprio destino – só poderia levar ao *niilismo*, à aniquilação do ser humano. “Nós sabemos hoje”, diz ela de forma contundente, “que foi apenas por estupidez que os materialistas puderam estar tão alegres” (LTO, p. 28). Não há mais espaço para ilusões: o

⁵³ Somente então, escreve Arendt no artigo publicado em *Commentary*, “o necessário curso das coisas, desimpedido e sem a perturbação da liberdade humana, pode reinar naquele ‘eterno retorno’ que seria a lei da natureza intocada pelo homem. Mas em um mundo como esse, o homem não encontra lugar e não pode viver como um ser humano” (SUI, versão online).

imperialismo “revela-se em seus estágios finais como uma estratégia suicida” (SUI, versão online).

Curiosamente, esses também são temas de outro artigo publicado nos anos quarenta: “*Was ist Existenz-Philosophie?*”.⁵⁴ Aqui ela se vê às voltas com a filosofia alemã dos últimos cem anos, desde Schelling e Kierkgaard até Heidegger e Jaspers. O que eles compartilhariam é a tentativa de restabelecer a unidade entre pensamento e Ser, perdida desde que Kant apresentou as antinomias da razão, revelando que nem tudo o que pensamos deve existir e nem tudo o que existe é concebível. O que se perdeu naquele momento foi a certeza de que o homem, em sua pequenez, está de algum modo ligado pela razão aos desígnios de um Ser universal; e com o “desaparecimento de Deus” o homem é “deixado em meio a um mundo onde não lhe restava nada em que pudesse se apoiar” (EU, p. 198).

Este abandono acompanha a tentativa kantiana de compreender o homem de acordo com leis especificamente humanas, isto é, sem reduzi-lo aos princípios que regem todos os outros seres naturais, estabelecendo assim sua liberdade, autonomia e dignidade.⁵⁵ Neste sentido, Kant seria o verdadeiro filósofo da Revolução Francesa. Ocorre, no entanto, que tão rápido quanto o novo conceito de cidadão desaparece no decorrer da revolução, desaparece também essa nova compreensão sobre a humanidade. Pois se a velha unidade entre pensamento e Ser foi destruída, e com ela a harmonia entre o homem e o mundo, restou intocado “o conceito do Ser como dado, a cujas leis o homem sempre esteve submetido” (EU, p. 199). Em outras palavras, não se construiu uma nova morada para um novo tipo de homem. “Kant apresenta o homem como senhor e medida do homem, mas ao mesmo tempo como escravo do Ser. (...) O homem nunca pareceu ter subido tão alto e ao mesmo tempo ter caído tanto” (EU, p. 200).⁵⁶

⁵⁴ O texto publicado em *Sech Essays*, no ano de 1948, foi excluído da recompilação de 1976, *Die Verborgene Tradition*. Uma versão em inglês havia sido publicada na *Partisan Review*, ainda em 1946, e foi incluída por Jerome Kohn na coletânea *Essays in Understanding*.

⁵⁵ Em Kant, o conflito entre *lei* e *poder* assume a forma de uma oposição entre *liberdade* e *necessidade*. Nas palavras de Alexandre Franco de Sá, “o sujeito livre [é caracterizado] através da presença nele de uma pura lei racional, de uma lei que, surgindo como um puro dever-ser (*Sollen*), como um puro imperativo sem poder, encontra diante de si a lei natural que, como um poder, determina a exterioridade natural, fenomênica ou fática de todo o ser (*Sein*). Assim, se a dimensão do poder é sempre a dimensão de uma coerção (*Zwang*), (...) dir-se-ia que a lei racional kantiana é marcada, em si mesma, por uma essencial impotência” (SÁ, 2009, p. 40). Embora a lei moral kantiana, enquanto lei da liberdade de um sujeito autônomo, seja fundada em si mesma, ela não possui, na medida em que é “impotente”, nenhuma força coerciva. Ou seja, ela não pode obrigar o seu cumprimento. Daí a problemática distinção kantiana entre *moral* e *direito*, isto é, entre dever-ser e ser, justiça e força, a lei e sua aplicação (*ibid.*, p. 42).

⁵⁶ Podemos entender esta afirmação em paralelo com o que será dito, em *A Condição Humana*, sobre a ascensão do *homo faber* e sua posterior derrota para o *animal laborans* (HC, pp. 294-304; 320-325). É notável ainda que,

Depois de Kant, todos os filósofos buscariam de algum modo recuperar a posição do homem no mundo – isto é, recuperar o sentido da existência que havia sido perdido junto com o acesso a um Ser universal – abrindo mão, no mais das vezes, das recém conquistadas noções de liberdade e autonomia.

Na esteira de Hegel e sob a influência de um enorme interesse pela história, a filosofia corria o risco de degenerar em especulações sobre a possibilidade de leis imanes se manifestando na história. Aqui não vem ao caso se tais especulações eram de tom otimista ou pessimista, se tentavam ver o progresso como algo inevitável ou o declínio como algo predestinado. O ponto central em ambos os casos era simplesmente que, como disse Herder, o homem semelhava uma ‘formiga’ que ‘apenas se arrasta na roda do destino’” (EU, p. 195).

Marx, em seu propósito de transformar o mundo em vez de interpretá-lo, teria se colocado no limiar de um novo conceito do Ser e do mundo, em que estes não são dados ao homem, mas construídos por ele. Mas logo retornou à segurança de um Ser absoluto ao afirmar que “a liberdade se realizava através do reino da necessidade” (EU, p. 200). Schelling apelaria à construção de um novo mundo exaltando o indivíduo liberto do universal, o indivíduo concreto, mas terminaria buscando refúgio em Deus para “neutralizar o fato da queda”, isto é, [para] recuperar a realidade que perdera no momento em que descobriu a liberdade” (EU, p. 201). Kierkegaard também se colocaria na perspectiva do homem singular ao postular uma “vida paradoxal” em que “o universal assume a forma do individual”. A forma extrema dessa subjetivação – o nascimento do Eu – é o medo da morte. Mas se ao pensar sobre seu fim derradeiro o homem encontra a si mesmo, ele também “se separa do mundo e da vida cotidiana partilhada com outros homens” (EU, pp. 202-204).

O ser-para-morte é ainda a solução de Heidegger, para quem “o sentido do Ser é o nada” (EU, p. 205). O fascínio do nada para a filosofia contemporânea é o fascínio da liberdade e da criação. Tomando o nada como sua origem, “o homem pode imaginar que se encontra diante do Ser na mesma posição em que estava o Criador antes de criar o mundo, que, como sabemos, foi criado *ex nihilo*” (EU, pp. 205-206). Heidegger converteria o ser da humanidade, o *Dasein*, naquilo que Deus foi para a metafísica tradicional. Mas não sendo Deus, o ser humano não pode criar o mundo; resta-lhe apenas destruí-lo. Segundo Arendt, este é o enigmático sentido do “nadificar” de Heidegger. O dado fundamental da existência é

especialmente no último capítulo desse livro, as referências explícitas a Marx sejam acompanhadas por implícitas alusões a Hobbes.

estar sempre ameaçada e condenada à destruição. Por isso, “o modo básico de ser-no-mundo é a alienação, sentida como ansiedade e estranhamento. Na ansiedade, que é o medo fundamental da morte, reflete-se o não-estar-em-casa no mundo” (EU, p. 208).

Como em todo grande autor, o pensamento heideggeriano encontra um paradoxo incontornável: o *Dasein* – que não é o homem e sim, segundo Arendt, o Eu [*Self*] – só se deixa compreender como ser-no-mundo; mas enquanto está envolvido na vida cotidiana do Eles [*They; Das Man*] o *Dasein* nunca é ele mesmo. É portanto na morte – a não existência ou a possibilidade extrema de toda existência – que se “realiza o *principium individuationis* absoluto” (EU, p. 209). A morte, que retira o indivíduo do convívio com os demais, é o fim do Eu, ou seja, o ponto em que a existência adquire sentido completo. Como resultado, encontramos aqui também uma ameaça à ideia de humanidade.

O que surge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito do Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. (...) a destruição em cada indivíduo da presença de qualquer humanidade (EU, p. 210).

São notáveis as semelhanças entre a descrição dos filósofos pós-kantianos e a imagem de Hobbes apresentada em *Origens*. O isolamento dos indivíduos; sua sujeição a um poder soberano; o medo e a fascinação da morte; o impulso destrutivo; a perda da noção de humanidade; todos esses são temas presentes na discussão sobre a emancipação burguesa e o imperialismo. Ainda mais surpreendente é o modo como Arendt encerra a exposição da filosofia heideggeriana. Sem um conceito de humanidade, isto é, sem um terreno comum, o pensador da Floresta Negra teria recorrido aos conceitos de *povo* e de *terra* a fim de dar aos indivíduos isolados um senso de comunidade. Mas se o convívio não faz parte da própria ideia que se faz do homem, tudo o que resta é “uma conciliação mecânica”, “a organização desses Eus interiorizados num Super-Eu” (EU, p. 210), ou podemos dizer, em um Leviatã.

Parece-me então que, no momento em que escreve *Origens do Totalitarismo*, Arendt não apenas vislumbra no imperialismo e em seus desdobramentos totalitários o espírito da filosofia hobbesiana, como encontra as marcas indeléveis da experiência moderna que nos levou até o abismo em um conjunto de outros respeitáveis filósofos. Não se trata, como

dissemos acima, de responsabilizar nenhum desses pensadores – nem mesmo Heidegger, apesar de sua adesão ao nazismo – pelas catástrofes que ocorreram. Trata-se antes de reconhecer que se todo pensamento tem como base a realidade, todo pensamento moderno brota em um terreno comum, o terreno de onde também surgem os terríveis eventos que ameaçaram a humanidade no século XX.

Nada disso aparece no livro publicado em 1951. O que mostra sua hesitação, na versão final da pesquisa, para criticar o conjunto da filosofia política moderna. De todo modo, o que parece indiscutível é a ideia de que a tradição do pensamento político ocidental traz consigo uma noção de lei que garante estabilidade às estruturas políticas, resistindo ao desejo imperialista de expansão e acúmulo de poder. Ainda que esta resistência não seja suficiente diante dos novos desafios de uma política global, a estabilidade da tradição ocidental, em que pesem os impetuosos ataques a seu enorme edifício, teria impedido um sucesso ainda mais rápido da filosofia do poder. Contudo, não parece fácil encontrar no conjunto dos pensadores modernos os elementos que os ligam à tradição e aqueles que os separam. Arendt não assumiu essa tarefa em *Origens* e quando tocou a questão, ainda nos anos quarenta, o fez em um artigo de teor quase estritamente filosófico – sem as referências históricas e literárias que jorram no livro – e de modo muito indireto. O único pensador a ser confrontado diretamente é aquele em que se poderia mais facilmente identificar o caráter anti-tradicionalista.

1.4 PROPRIEDADE E DESTRUIÇÃO

Segundo Arendt, Hobbes teria percebido com nitidez inigualável o espírito burguês que levaria mais de três séculos para revelar-se inteiramente. Por isso, diz ela:

Seu *Leviatã* não estava preocupado com a vã especulação sobre novos princípios políticos ou com a velha busca pela razão que governa a comunidade dos homens; trata-se estritamente de um ‘cálculo de consequências’ que acompanha a emergência de uma nova classe social cuja existência está essencialmente ligada com a propriedade, sendo esta compreendida como um novo e dinâmico dispositivo para a produção de mais propriedade. (OT, p. 145)

A afirmação deve soar um tanto enigmática. Certamente não significa que Hobbes não estava interessado em investigar os princípios segundo os quais uma comunidade política deve ser organizada e governada. Este é o intuito do *Leviatã*. Ademais, devemos recordar que Arendt utilizou a noção de *princípio* para descrever traços do imperialismo que estariam

relacionados ao pensamento hobbesiano.⁵⁷ Então, o que significa a afirmação de que Hobbes não estava interessado em buscar os princípios que guiam a comunidade humana? E como esta afirmação se relaciona com a noção burguesa de propriedade?

A questão tem duas respostas. Uma delas, a ser explorada no segundo capítulo, quando tratarmos da leitura de Hobbes fornecida por Leo Strauss, tem a ver com a “vã especulação” dos filósofos e com a crença de que a “razão” deve orientar e governar os assuntos humanos. A outra refere-se ao sentido do termo *princípio* ou à questão do que seria um genuíno princípio político. De fato, Arendt não o articula como um conceito nem problematiza seu sentido. É provável que o termo carregue, por muitas vezes, apenas um sentido coloquial. Devemos então evitar a tentação de atribuirmos a cada ocorrência o valor de um conceito. Ainda assim, acredito que possamos notar a frequência com que o termo ocorre em meio a uma problemática que revela *duas forças motrizes*: por um lado, atitudes que visam a criação e preservação de instituições, leis, fronteiras e limites; de outro, atitudes que visam a produção e acumulação de poder e propriedade em um movimento ininterrupto. Aqui tocamos a distinção esboçada durante todo o exame do totalitarismo, entre as esferas pública e privada, mas também entre o mundo humano e a natureza. Em suma, existiriam princípios concernentes a cada esfera. O fato de que aqueles pertencentes ao âmbito privado ou natural – tal qual a dominação, a expansão, o consumo, o movimento, etc. – tornem-se públicos e passem a guiar as relações humanas não significa que eles tenham se tornado princípios políticos, isto é, que visam a criação e a preservação de uma esfera pública. Vejamos como esta passagem ocorre na *propriedade*, o conceito burguês por excelência.

O termo *propriedade* parece indicar algo estável e que deve ser conservado. Mas este seria apenas o resquício de uma antiga compreensão, a qual faz cada vez menos sentido. Em nossos dias, o mais importante valor da propriedade, por assim dizer, é seu poder de acumular e obter mais propriedades – seja ela qual for. Mas esta é uma transformação no modo como tradicionalmente se entendia este conceito. Com o advento da burguesia, diz Arendt, propriedade e riqueza “deixaram de ser o resultado da acumulação e tornaram-se seu ponto de partida; a riqueza tornou-se um processo interminável de tornar-se mais rico” (OT, p. 145; EXP, p. 615). Assim, não existe na qualidade daquilo que é possuído nada que o torne digno de ser conquistado a não ser a possibilidade de levar a mais conquistas. O espírito da

⁵⁷ A autonomia da violência nos empreendimentos imperialistas foi descrito como um “princípio destrutivo”; as práticas privadas da burguesia teriam se tornado princípios válidos na esfera pública; e a noção de poder pelo bem do poder, crucial tanto para Hobbes quanto para as mentes imperialistas, foi relacionada a um conceito de progresso como “princípio de movimento perpétuo”.

burguesia, paradoxalmente, desvaloriza aquilo que é o objeto de sua busca na medida em que tudo se torna meio para a aquisição de outros bens, ou seja, nada tem valor em si mesmo. Neste sentido, nada pode tornar-se uma propriedade definitiva a não ser deixando de existir: a “propriedade por si só (...) está sujeita ao uso e ao consumo”, sendo a “destruição a única forma segura de posse, pois apenas o que destruímos é seguramente e para sempre nosso” (OT, p. 145). A aniquilação é a forma derradeira do domínio e “um sistema social baseado fundamentalmente na posse não poderia evoluir senão para a aniquilação final de tudo o que é possuído” (LTO, p. 30).

Para entendermos a relação entre propriedade e destruição é preciso termos em mente o conceito de *vida*, mais especificamente, a vida privada, natural ou biológica em oposição à vida humana propriamente dita; a *zoé* em oposição à *bios*. A emancipação da burguesia significou a supervalorização dos interesses individuais, a transformação do bem-estar e da segurança individual em matéria de interesse público, na verdade, no princípio que rege o interesse público, transformando a política em mera administração das necessidades vitais. “Transcendendo os limites da vida humana no planejamento de um crescimento contínuo e automático da riqueza, que ultrapassa todas as necessidades e possibilidades pessoais de consumo, a propriedade individual é transformada em assunto público e retirada da esfera da mera vida privada” (OT, p. 145). Temos aqui um esboço daquilo que será descrito mais tarde como o sequestro do público pelo privado ou a ascensão do social (HC, p. 38-49, 68).⁵⁸

A breve discussão sobre a propriedade nos anos quarenta antecipa um dos grandes temas com os quais Arendt se embrenhará nos anos cinquenta: os conceitos de *vida* e de *trabalho*. A vida biológica, diz ela em *A Condição Humana*, consiste em um ininterrupto ciclo de produção e consumo, “processos devoradores que se apoderam da matéria e a destroem” (HC, p. 100). O moderno conceito de propriedade, forjado a partir do século XVII diante de um “até então inédito processo de riqueza crescente, propriedade crescente e aquisição crescente” (HC, p. 105), está diretamente relacionado a este conceito de trabalho e foi “explicitamente proclamado contra a esfera pública e contra o Estado (...) em nome da vida, a vida da sociedade” (HC, pp. 109-110). Em um trecho que em tudo lembra suas reflexões sobre o imperialismo, lê-se que “a mais grosseira superstição da era moderna – que ‘dinheiro gera dinheiro’ – assim como sua mais afiada visão política – que ‘poder gera poder’ – devem sua plausibilidade à subjacente metáfora da fertilidade natural da vida” (HC, p. 105).

⁵⁸ Neste sentido, Annelies Degryse (2008) argumenta que Hobbes seria também o precursor do “social” tal qual Arendt o compreende.

Mas há um limite natural para a geração de dinheiro e de poder: a morte. Mesmo se todas as fronteiras e barreiras legais fossem destruídas pela expansão econômica, restaria este limite fatal. A morte é a última barreira para a expansão da vida e “a verdadeira razão pela qual a propriedade e a aquisição não podem nunca tornarem-se verdadeiros princípios políticos” (HC, p. 145). Ao mesmo tempo, a morte é o fato ao qual devemos responder politicamente. Diante de sua inevitável mortalidade, os seres humanos criam objetos e instituições que devem permanecer após sua passagem, assim como tentam conservar seus nomes na memória das futuras gerações. O que Arendt não diz explicitamente em parte alguma, mas podemos dizê-lo pensando não tão longe dela, é que a busca pela preservação das obras e palavras humanas é uma forma de *impropriedade* – no duplo sentido de que neste exercício não se busca o interesse próprio (a preservação visa um tempo em que não estaremos mais no mundo) e de que, a fim de criar algo, deve-se ir além de si mesmo.⁵⁹ Assim, ao par *propriedade/destruição* opomos *impropriedade/criação*.

Em outras palavras, se o moderno conceito de propriedade está baseado “na coisa mais privada que se pode possuir (...) ‘sua própria pessoa’” (HC, p. 111), seu antídoto deve ser pensado nos termos da impropriedade ou da impessoalidade. Tenho em mente as palavras de Roberto Esposito sobre a *communitas*, na qual “o comum não é caracterizado pelo que é próprio, mas pelo que é impróprio, ou de maneira drástica, pelo outro” (ESPOSITO, 2010, p. 7). A comunidade, neste sentido, “descentra o sujeito proprietário, forçando-o a abandonar a si mesmo, a alterar a si mesmo” (*idem*).⁶⁰ A noção de impropriedade muda o estatuto da pessoa no singular e de sua participação na comunidade. Não se trata mais de pensar a comunidade como concentração ou agrupamento de pessoas, como se estas fossem objetos ou dinheiro, isto é, propriedades. Este tipo de agrupamento é o paradigma da acumulação de

⁵⁹ Pode-se perguntar se o acúmulo de propriedades e sua transmissão por herança não seria também uma forma do indivíduo conservar algo para além de si mesmo – a objeção me foi feita por Bonnie Honig. Penso, entretanto, que não se deve confundir *acúmulo* e *conservação*. De fato, segundo Arendt, a riqueza “pode ser acumulada até o ponto em que nenhuma vida individual possa ser capaz de usá-la, de modo que a família, não o indivíduo, torna-se seu proprietário”. Neste caso, porém, ela ainda está circunscrita às necessidades vitais, “não importa quantas vidas individuais ela possa sustentar.” Mas há um ponto em que este limite é superado: “Somente quando a *riqueza torna-se capital*, cuja principal função é *gerar mais capital*, é que a propriedade privada torna-se igual ou semelhante à permanência [isto é, a conservação] inerente ao mundo compartilhado. No entanto, essa permanência é de natureza diferente; é a *permanência de um processo e não de uma estrutura estável*” (HC, pp. 68-69, minha ênfase).

⁶⁰ Não poderemos aqui explorar os contornos desta aproximação, mas cumpre notar que, segundo Esposito, Arendt participa do pensamento da comunidade tal como ele – bem como Jean-Luc Nancy – a concebe (Cfê. ESPOSITO, 2010, p. 79). Poderíamos também evocar o argumento de Judith Butler sobre a desapropriação [*dispossession*] presente no luto, a qual “expõe meu desconhecimento, a marca inconsciente da minha sociabilidade primária” (BUTLER, 2004, p. 28); ou sobre a auto-partida [*self-departure*], as marcas do exílio em uma identidade – no caso, a judia – que é construída na relação com os outros (BUTLER, 2012).

capital. Foi assim que os imperialistas – como ainda fazem os homens e mulheres de negócio em nossos dias – olhavam para povos e territórios que não estavam totalmente incorporados em seus mercados: como matéria-prima bruta. A fim de manter o crescimento do mercado doméstico, deve-se encontrar novos mercados, tomar posse deles e atirar mais lenha na fogueira.

A mudança na noção de comunidade exige o deslocamento do conceito de poder. A experiência na qual alguém abandona e altera a si mesmo é diferente da experiência que estabeleceria o corpo político do Leviatã. Na leitura de Arendt, a comunidade hobbesiana é constituída pela coincidência de interesses individuais, tomando a forma de um gigantesco sujeito coletivo. Esta é na realidade uma operação de soma e subtração⁶¹, na medida em que cada pessoa abdica de seu poder e o transfere ao soberano. “Pois uma comunidade baseada no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros necessariamente deixa cada pessoa sem poder, privada de suas capacidades naturais e humanas” (EXP, p. 613). Pensar em termos de impropriedade, por sua vez, dissolve a ideia de um poder pessoal, o qual pode ser possuído, ampliado ou transferido. O poder neste outro sentido, conceito que Arendt desenvolve ao longo de sua obra, não pertence a ninguém; tampouco existe como sujeito ao uso e ao consumo. O poder existe apenas enquanto as pessoas estão reunidas, agindo em concerto. A impropriedade funciona, por assim dizer, como uma operação de fração e multiplicação. Ninguém *possui* poder, mas a ação conjunta *cria* poder. Apenas este poder criativo pode ser genuinamente político.

Devemos considerar uma possível objeção. Nossa interpretação de Arendt a partir da noção de *impropriedade* pode ser questionada se lembrarmos que ela – algumas vezes ao longo de suas obras, mas principalmente em *A Condição Humana* – coloca-se como defensora da propriedade privada, ou, dito de outra forma, aponta a *expropriação* como evento fundamental da era moderna, responsável pelo desenraizamento e atomização dos indivíduos e pela consequente desagregação das comunidades políticas. Mas se é verdade que Arendt nos oferece uma defesa da propriedade, também é verdade que ela a pensa em sentido peculiar: como privação, mas também como proteção à hostilidade do mundo e aos riscos da vida pública, bem como à expansão ilimitada das atividades econômicas.

A propriedade privada, neste sentido, é o oposto daquilo que se experimenta na vida pública. Mas esta oposição, na medida em que marca o limite entre as duas esferas, estabelece também os seus contornos, ou seja, o privado e o público *coexistem* e dão sentido um ao

⁶¹ Cfe. CASSIRER, 1968, pp. 19, 255.

outro. No modo como os gregos originalmente pensaram esta relação e que serve de inspiração para Arendt, o interior da casa, a vida privada, é escondida e protegida do público⁶²; mas “sua aparência exterior é importante para a cidade e aparece à ela através das fronteiras entre uma casa e outra. A lei originalmente foi identificada com essa linha divisória, (...) abrigando e protegendo ambas as esferas, ao mesmo tempo em que as separa” (HC, p. 63).⁶³ Daí que “o estágio final do desaparecimento da esfera pública” na modernidade seja “acompanhado pela ameaçadora extinção da esfera privada” (HC, pp. 60-61).

É importante notar o seguinte: aquilo que se possui na esfera privada assim compreendida não é, como pensamos hoje, a riqueza. Pelo contrário, propriedade e riqueza “são de natureza completamente diferente”, sendo sua conjugação na modernidade o que desfaz a “profunda conexão entre o privado e o público” (HC, p. 61). Antes, considerava-se sagrada a propriedade, mas não a riqueza. “Originalmente, propriedade significa nada mais nada menos do que ter sua própria localização em um pedaço particular do mundo e, portanto, pertencer a um corpo político” (*idem*). A riqueza não garantia a propriedade, isto é, os direitos políticos; assim como a pobreza não privava o cidadão de seu lugar na comunidade. Nada mais distante de nosso tempo, em que a riqueza – transformada em capital, isto é, na capacidade de gerar mais e mais dinheiro – é condição de cidadania e a pobreza retira a pessoa de seus direitos. Por isso, diz Arendt, “a riqueza comum [*Commonwealth* é o termo usado a partir do século XVI para descrever a comunidade] não pode nunca tornar-se comum no sentido em que se fala de um mundo comum” (HC, p. 69).

Os modernos defensores da propriedade privada, que a entendem como o direito inalienável à aquisição de mais e mais dinheiro, em um processo no qual o imóvel se torna móvel e cada vez mais fluído, intangível, flutuante, permeável, passível de ser deslocado, removido, invadido, flexibilizado – como hoje se busca fazer com o trabalho e com os direitos que garantem aos homens e mulheres uma posição mais segura no mundo⁶⁴ – os defensores dessa forma de propriedade, enfim,

⁶² Nesta ocultação, a vida ganha em profundidade. “Uma vida despendida inteiramente em público, na presença dos outros, torna-se, por assim dizer, rasa” (HC, p. 71) – como bem o sabemos hoje, quando cada detalhe pode ser compartilhado a todo momento.

⁶³ “O que importa para a esfera pública não é o espírito empreendedor dos homens de negócios privados, mas as cercas ao redor das casas e jardins dos cidadãos” (HC, p. 72). Se Arendt está correta, devemos avaliar o que significa para a vida pública e política o fato de que nossa intimidade é cada vez mais invadida pelos dispositivos tecnológicos de empreendedores aventureiros.

⁶⁴ O fato de que, na modernidade, o trabalho – a fonte da riqueza – seja o único bem que resta aos despossuídos e que, conseqüentemente, a noção burguesa de propriedade seja deslocada para o corpo do indivíduo seria apenas um sinal de que nada mais resta aos homens e mulheres como proteção e garantia de seu próprio lugar no

tem poucos motivos para apelar a uma tradição segundo a qual não poderia haver uma esfera pública livre sem o devido estabelecimento e proteção da privacidade. Pois a enorme acumulação de riqueza ainda em curso na sociedade moderna (...) nunca demonstrou muita consideração pela propriedade privada, sacrificando-a onde quer que houvesse conflito com a acumulação de riqueza (HC, pp. 65-66).

Portanto, o que Arendt chama de *expropriação* – processo que começa com a acumulação primitiva de capital e continua, até os nossos dias, na busca incessante pela riqueza – é diferente do que denominamos como *impropriedade*. A este respeito, vale a pena recordarmos uma entrevista concedida já em 1970, na qual o tema da expropriação bem como de uma recuperação ou reinvenção da propriedade reaparecem em meio a uma discussão sobre as esperanças revolucionárias.

O processo de expropriação – iniciada pelo capitalismo, ampliada nas corridas imperialistas, tornado total no nazismo e continuado tanto nos governos socialistas quanto nas modernas democracias de mercado – arranca dos indivíduos não apenas os seus meios de sobrevivência como também sua proteção e sua liberdade, na medida em que todo o poder se torna monopólio de grandes corporações ou do Estado. O que chamamos de impropriedade, por outro lado, é a ação política em que o indivíduo se retira da esfera privada sem destruí-la. Um desapropriar-se que compartilha algo com os outros sem apagar as diferenças, isto é, conservando os limites entre cada um bem como suas diferenças. Neste sentido, Arendt aponta para uma nova comunidade, que “surgirá a seu tempo” a partir de “experiências [que] versarão, antes de tudo, sobre o problema da propriedade” (CR, p. 186), como é o caso do sistema cooperativo que se desenhava à época na Alemanha Oriental, da autogestão na Iugoslávia, ou das experiências que se desenhavam na Romênia e na Hungria. Todas, diz ela, buscavam redefinir – não extinguir – a propriedade privada, *relacionando-a* com a propriedade comum. “Nosso problema hoje não é como expropriar os expropriadores, mas antes, como arrumar as coisas de modo que as massas, despojadas pela sociedade industrial nos sistemas capitalista e socialista, possam recuperar a propriedade” (CR, p. 184).

Certamente podemos encontrar em nossos dias experiências similares, nas quais se ensaiam novas formas de vida e se esboça “um novo conceito de estado” (CR, p. 198), um “estado-conselho (...) constituído horizontalmente” e “para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante” (CR, 201). Um novo estado, portanto, baseado na participação

mondo. O caráter anti-político dessa situação fica evidenciado pelo fato de que o corpo “é a única coisa que não se pode compartilhar mesmo que se queira” (HC, p. 112).

ativa dos cidadãos. Por que isto implica uma forma de impropriedade deve ficar mais claro no terceiro capítulo de nossa pesquisa, o qual versa sobre a teoria arendtiana da ação – ou sobre a pergunta: “quem é você?”.

1.4.1 Excurso sobre os fatores econômico e racial

Voltemos agora à investigação do totalitarismo. Sabemos que os elementos ali cristalizados dissolvem a tradição ocidental até sua ruptura, levando-nos ao ponto em que a civilização parece estar prestes a desabar e com ela tudo o que conhecemos por humanidade. Devemos também apontar a sintonia entre tais elementos. O novo homem ocidental para o qual a experiência totalitária tornou-se possível não é apenas aquele que encarna o espírito burguês e realiza as aventuras imperialistas, mas também aquele para quem o destino dos povos é decidido a partir do conceito de raça. É interessante notar, entretanto, que no amálgama entre esses elementos o fator econômico parece perder peso para o fator racial na avaliação arendtiana. O que exige de nós uma breve reflexão sobre a situação em que nos encontramos.

Segundo Arendt, devemos a teóricos socialistas como John A. Hobson, Rudolf Hilferding⁶⁵ e Lênin a teoria de que as forças motrizes do imperialismo são forças econômicas. No entanto, a explicação teria sido incapaz de iluminar, ou teria até mesmo ocultado⁶⁶ os motivos pelos quais o imperialismo se desenvolveu como “a tentativa de dividir a humanidade entre senhores e escravos, raças superiores e inferiores, negros e brancos, *citoyens* e uma *force noire* que os protege, e de organizar as nações segundo o modelo das tribos selvagens” (LTO, p. 18). Esta organização racial seria “a consequência inescapável da política imperialista” (LTO, p. 19), mas não seria derivada de motivações econômicas,

⁶⁵ Em *Finance Capital*, publicado em 1910, Hilferding argumenta que a hegemonia inglesa e seu movimento de expansão, bem como o choque com as demais potências europeias, correspondem à lógica do capital financeiro. Percebe-se a influência sobre a análise arendtiana – e sua atualidade – no argumento de que o imperialismo tornou-se possível apenas quando o *capital industrial* foi liberado para fazer investimentos, tornando-se assim *capital financeiro*, isto é, quando o excedente de riqueza se torna supérfluo e se desvincula da fábrica e do território para criar um mercado de ações. Também há paralelos na ideia de que, a partir do desenvolvimento do capital financeiro, muda a relação dos capitalistas com o Estado: não se trata mais de buscar independência em relação às suas leis, mas de reivindicar a proteção do Estado para seus negócios, isto é, de colocar as leis à serviço do movimento de expansão do capital (HILFERDING, 1981). Os estudos de Hilferding, Hobson e Bukharin serviram de base a Lênin em *Imperialismo: fase superior do capitalismo*, publicado em 1916.

⁶⁶ “Exceto no caso de Rosa Luxemburgo”, adverte Arendt em “*The Road to Suicide*”. Sua admiração por esta revolucionária alemã despertou ainda na infância, quando sua mãe a levava para as manifestações em apoio à Liga Espartaquista, e estendeu-se na relação com seu marido, Heinrich Blucher, que havia lutado com os Espartaquistas e aderido ao recém-formado Partido Comunista Alemão. A admiração sobreviveu à intensa crítica ao marxismo levada a cabo por Arendt nos anos cinquenta (YOUNG-BRUEHL, 1982, pp. 27-28; 124-128; 294).

tornando-se até mesmo contrária a elas. No totalitarismo, a última forma do imperialismo, observa-se que na aliança entre elite e ralé, entre o capital e o seu sub-produto⁶⁷, entre aqueles que buscam o poder econômico e aqueles que pensam em termos raciais⁶⁸, a iniciativa teria passado aos últimos. O que não foi um acidente. “De fato, a aliança entre capital e ralé só poderia ser efetivada através do conceito de raça e de unidade racial” (SUI, versão online).

O caráter destrutivo da expansão a todo custo revela-se sobretudo quando o fator racial toma o centro das preocupações e termina por desafiar até mesmo as leis econômicas. O domínio dos Bôeres sobre a África do Sul seria um modelo de sociedade organizada sob princípios raciais extremamente contra-produtivos. Mas esta “estratégia suicida” (SUI, versão online) ultrapassa todos os limites nos campos de concentração e nas câmaras de gás do regime nazista, operações que “não beneficiavam ninguém”. De acordo com as ordens de Himmler, lembra Arendt, “nenhuma consideração de ordem econômica ou militar deveria atrapalhar o programa de extermínio” (EU, p. 264).

A ideia de que a corrida imperialista desemboque, no totalitarismo, em um movimento guiado pela ideia de raça, sugere que, apesar de iniciar-se como uma crítica da economia política, sua análise se diferencia paulatinamente do marxismo. É o que argumenta Margaret Canovan, para quem Arendt se separa dos autores marxistas na medida em que, para ela, embora o imperialismo “tenha sido *originado* pelos imperativos do capitalismo, (...) ele rapidamente perdeu seus laços com a racionalidade econômica e tornou-se um princípio político em si mesmo” (CANOVAN, 1992, p. 30). Uma vez que o imperialismo e seus desdobramentos não são analisados sob uma perspectiva estritamente marxista, Arendt também deixa de acompanhar suas esperanças revolucionárias, escapando ainda da armadilha segundo a qual a história deve ser entendida, inevitavelmente, como progresso ou declínio. Ela não vê no imperialismo e no impulso capitalista que o criou os germes de sua própria destruição, nem o destino fatal da humanidade. O imperialismo não deve necessariamente culminar no totalitarismo, nem deve irrefutavelmente levar à sua própria superação.⁶⁹

⁶⁷ Na corrida imperialista, a burguesia enviou não apenas o seu dinheiro – o qual, como resultado de um processo de enriquecimento sem precedentes, não tinha mais utilidade e havia tornado-se supérfluo – mas também o refugo e sub-produto da sociedade capitalista: a ralé. “Homens que haviam se tornado permanentemente inúteis”, uma “força de trabalho supérflua” (OT, p. 150). Arendt descreve o capital e a ralé como criador e criatura [*begetter and begot*]; há entre eles “uma relação de princípio” (OT, p. 156).

⁶⁸ A ralé compreende a si própria em termos raciais e, portanto, livre de quaisquer limites geográficos ou políticos; assim, ela não se confunde com a classe trabalhadora nem com qualquer outra em disputa dentro de uma estrutura política, sendo antes “a negação de todas as classes” (OT, p. 155).

⁶⁹ Ecoando as palavras de Rosa Luxemburgo contra a tese leninista (tomada de Hilferding), Arendt escreve: “O imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio no domínio político da burguesia, não o último estágio do capitalismo” (OT, p. 77). Em outras palavras, a expansão para elas é um aspecto fundamental do capitalismo,

Podemos concordar com Canovan. Isto tornaria irrelevante a consideração do imperialismo em sua matriz econômica? Enterraria a possibilidade da crítica marxista iluminar a sombra que paira sobre nós depois das experiências totalitárias? Acredito que não. O fato dos interesses econômicos terem sido ignorados no totalitarismo não fez com que Arendt menosprezasse seu papel no caminho que levou à barbárie. Tampouco parece prudente ignorarmos sua presença entre nós. É preciso estar atento aos elementos presentes em nossa atmosfera. Não me parece que há muitos caminhos fora da tradição socialista para efetuar uma verdadeira crítica da economia política. Não por acaso, a compreensão arendtiana do imperialismo está baseada nesta tradição.

É verdade que, a partir dos anos cinquenta, Arendt afasta-se decididamente do marxismo. Vinte anos depois, na entrevista citada há pouco, ela afirma que “o processo de expropriação, que começou com a ascensão do capitalismo, não cessa com a expropriação dos meios de produção”, ou seja, com a solução econômica do comunismo tal como existiu. Os problemas políticos causados pela invasão da esfera pública por princípios econômicos não se resolvem no campo da economia, pois “só instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo podem controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes a este processo” (CR, p. 183). Ao contrário do que pensam tanto os ideólogos da mão invisível quanto os defensores do controle estatal da economia, não existiria nenhuma regulação nos princípios que regem a expansão econômica. Não há moderação em uma política baseada no acúmulo de poder. A proteção deve ser estabelecida a partir da “divisão entre poder econômico e poder governamental” (*idem*), ou seja, apenas barreiras políticas podem frear a expansão a todo custo.

A solução não se dá no âmbito de uma economia política, pois a junção entre essas duas esferas – a ascensão do social conforme exposto em *A Condição Humana*, ou, nos termos de sua crítica a Hobbes, o domínio do poder sobre a lei – é a origem do problema. Por isso, não podemos descartar o fator econômico para compreender e resistir à ameaça que nos ronda. Embora o totalitarismo tenha, se Arendt está correta, passado por cima das motivações puramente econômicas, não devemos menosprezar o fato de que a corrida sem fim pelo dinheiro, um dos elementos centrais da barbárie, continua a nos guiar. Ainda se espalha e se encarna diariamente a ideia de que somos, antes de tudo, competidores. Ainda vale, portanto,

não um fator adicional. Já em 1966, em ensaio sobre Rosa Luxemburgo, Arendt reformula esse pensamento, dizendo que a “acumulação original do capital (...) tinha de se repetir reiteradamente para manter o sistema em movimento. Portanto, o capitalismo não era um sistema fechado que gerava suas próprias contradições e trazia ‘em seu bojo a revolução’” (MDT, p. 48).

o diagnóstico segundo o qual o espírito burguês da expansão dominou o espírito público. Não se trata então, uma vez consumados programas de extermínio para os quais não valia nenhuma consideração econômica, de ignorar a força da economia sobre a política.

Por outro lado, não se trata de diminuir o peso do fator racial no atual processo de desumanização e destruição das condições de cidadania. Talvez possamos dizer que vivemos em um mundo onde o dinheiro tem maior influência sobre as decisões políticas. Mas a relação entre raça e dinheiro é incontornável. Pensemos, por exemplo, no modo como os preconceitos raciais e de classe – entre outros – misturam-se no Brasil. É preciso então pensar o nexo entre economia e racismo, sem imaginar que o poder econômico seja a base de toda opressão, mas evitando igualmente reduzir a opressão econômica a uma debate sobre racismo, nacionalismo, guerras culturais ou coisa que o valha. Nada estaria mais distante de nossa realidade.

1.5 COMPREENDENDO O RACISMO

Do que se trata, afinal, quando Arendt fala em racismo?⁷⁰ Em primeiro lugar, é preciso notar a distinção entre o racismo como opinião ou teoria científica – o que ela chama de pensamento racial – e as ideologias racistas. Embora o preconceito e algumas ideias sobre o conceito de raça estivessem presentes ao menos desde o século XVIII, elas seriam apenas uma entre diversas opiniões em disputa. A diferença entre essas opiniões ou teorias sobre a raça e a ideologia racista é que as primeiras baseiam-se em fatos e experiências concretas (por exemplo, uma conquista histórica ou algum dado natural que diferencie os seres humanos), conservando ainda alguma base na realidade; enquanto a segunda pretende ter acesso a um conhecimento oculto, clamando possuir a chave para toda a história, a explicação para todos os problemas do mundo, sem, contudo, estar baseada em qualquer experiência concreta. Pode-se dizer que as ideologias (não apenas a racista como também a ideologia de classe que se instaurou no stalinismo) funcionam de modo invertido: elas não são constatações de fatos particulares que pretendem ampliar ou mesmo universalizar esta experiência em uma ideia geral (por vezes equivocada), mas uma premissa universal que pretende aplicar-se sobre todas as experiências. É neste sentido, por exemplo, que os nazistas construíram guetos e campos de concentração nos quais, através de práticas concretas, retirava-se dos judeus quaisquer traços

⁷⁰ Agradeço a Luis Thiago Freire Dantas pela atenciosa leitura, as indicações bibliográficas e os comentários críticos que certamente ultrapassam os limites desta seção.

de humanidade, “provando”, ou melhor, tornando realidade, a teoria segundo a qual os judeus eram menos do que seres humanos.

Antes disso, no entanto, foi preciso que as opiniões e teorias racistas se tornassem um fator decisivo na política, o que teria ocorrido somente a partir dos empreendimentos imperialistas no final do século XIX. Margaret Canovan nos diz que a tese arendtiana tem duas explicações. Por um lado, o fato de que o racismo forneceu “uma desculpa para a exploração e o deslocamento dos nativos de territórios conquistados”. Por outro lado, ele teria sido “a resposta espontânea e compreensível dos homens civilizados confrontados com selvagens” (CANOVAN, 1992, p. 37). Este segundo ponto de vista é duramente criticado por muitos de seus leitores e leitoras.⁷¹

Quando fala sobre a exploração do “continente negro”, Arendt dá a entender que aos olhos europeus os povos africanos – mais precisamente, da África subsaariana⁷² – não tinham história nem instituições. Eles pareciam misturados à natureza, incapazes de transformá-la a fim de construir um mundo humano. Assim, sua existência seria comparável a de um animal selvagem, de tal sorte que sua morte não seria percebida como um assassinato. O fato, diz Canovan, é que isto era um assassinato; mas também que isto não parecia um problema aos europeus por tratarem-se de “vítimas que não estavam vestidas com os trajes protetores da cidadania”. Em outras palavras, faltaria a eles “algo que os europeus pudessem reconhecer como civilização” (*op.cit.*, p. 38). A ideia de que os povos africanos não fazem parte da história da civilização pode – e oxalá deve – nos chocar. Mais impressionante ainda deve ser o reconhecimento de que não se trata de uma opinião marginal, mas algo amplamente aceito nos círculos intelectuais europeus até meados do século passado. Como sugere Richard King (2010, pp. 116-127), a tese da superioridade do Ocidente – tanto em relação à antiquada civilização asiática quanto ao modo de vida rudimentar dos selvagens africanos e ameríndios – espalha-se de Hegel até Karl Löwith, passando por Husserl, Heidegger e Strauss (contando-se apenas alguns autores alemães). A base desse argumento é a suposta fusão dos povos não-europeus com a natureza.

Podemos atribuir a Arendt o mesmo ponto de vista, isto é, pode-se dizer que ela também pensava que a exploração e a morte dos sul-africanos foi “justificada” uma vez que eles viviam integrados com a natureza e não tinham história? Algumas passagens de seus

⁷¹ Veja-se por exemplo DOSSA, 1980; NORTON, 1995; KING e STONE, 2007.

⁷² Como nota Seyla Benhabib (1996, p. 85), justamente porque não compartilha o discurso da supremacia branca européia nem corrobora o pan-africanismo, Arendt distingue os países do norte, de influência árabe, dos sul-africanos de colonização européia, e ambos ainda dos países da África central.

escritos podem sustentar essa interpretação. Contudo, não me parece fácil imputarmos uma opinião tão estreita e preconceituosa a alguém que viu no totalitarismo não apenas o extermínio de seu próprio povo, mas o fim da humanidade. Pode então ser o caso de que Arendt não fale em primeira pessoa⁷³ quando cita a “desumanidade” dos povos sul-africanos? Seyla Benhabib argumenta neste sentido, relembrando o efeito bumerangue das corridas imperialistas e afirmando que Arendt analisaria a corrida para a África “do ponto de vista de sua influência na perversão da moral, dos modos e dos costumes europeus” (BENHABIB, 1996, pp. 85-86). Esta seria uma preocupação eurocêntrica, sem dúvida, mas não exatamente uma justificação do genocídio. Tratar-se-ia antes de compreender sob que perspectiva foi possível que algo tão terrível acontecesse em solo africano e de conectar aquela experiência com o horror que tomaria a Europa mais tarde. De fato, pode-se dizer que este é o exercício de todo o livro sobre o totalitarismo: compreender como aconteceu aquilo que não deveria acontecer.

Parece-me ainda mais produtivo pensar que Arendt não apenas se coloca na perspectiva dos colonizadores, mas assume a tarefa de um exercício narrativo ainda mais complexo. Lisa Disch (1994) evoca a ideia de uma “crítica marginal”⁷⁴ para explicar o modo como Arendt conta a história do totalitarismo. Sua voz não se encontra grudada nos acontecimentos, nem paira acima deles. Ela não assume uma perspectiva particular (não fala como judia), nem uma posição universal (não se postula um lugar decente a partir do qual se possa fazer um julgamento), mas busca reunir a maior diversidade possível de perspectivas para apresentar um quadro compreensível dos acontecimentos. Daí que também sejam reverberadas as vozes da literatura e da poesia a fim de ilustrar os acontecimentos diante dos quais historiadores, filósofos e cientistas políticos encontram-se em silêncio.

Ora, se mesmo nesta polifonia o discurso repercutido por Arendt soa igualmente racista, pode-se então dizer que a suposta falta de civilização dos povos africanos deve-se à

⁷³ Para Anne Norton, “é em sua própria voz que Arendt diz que os africanos ‘não criaram um mundo humano’” (NORTON, 1995, p. 253).

⁷⁴ Seria interessante pensar em que medida o exercício desta crítica marginal está relacionado à arte de fazer distinções. Em ambos os casos, trata-se de um pensamento que lida com limites. Neste sentido, é interessante notar que Disch não se coloca a questão sobre a posição marginal de Arendt em relação à tradição do pensamento ocidental e sua dificuldade para traçar os limites entre filosofia e política. Disch parte do totalitarismo até uma interessante análise da apropriação arendtiana de Kant, sem tocar, por exemplo, a crítica e problemática abordagem da filosofia em *A Condição Humana*. Poderia-se assim pensar a relação entre *marginalidade* e *ação política*, ou seja, perguntar por que Arendt iniciou uma teoria da ação quando decidiu confrontar a tradição. Qual seria a relação entre a *crítica marginal da filosofia* e a *teoria da ação política*?

ignorância europeia. O que também nos levaria a atribuir esta ignorância a Arendt⁷⁵, como sugere Richard King (2010, p. 126).⁷⁶ Ainda assim vale notar passagens em que ela parece reconhecer a cultura e a civilização de povos não-europeus, atribuindo à visão contrária um preconceito eurocêntrico. Pois “mesmo selvagens viviam em alguma espécie de ordem social” (OT, p. 291). O problema é que os direitos humanos foram “rápida e intimamente misturados com a questão da emancipação nacional” e, portanto, identificados “com os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nação” (*idem*). As civilizações não-europeias foram consideradas não-civilizadas. Neste sentido, em 1970, ela se posiciona contra a classificação de certos povos como terceiro-mundistas, pois isto implicaria tomar a humanidade como parte do mesmo plano de desenvolvimento, desconsiderando as especificidades de cada território e cultura. “Se você comparar estas regiões com a Europa e os Estados Unidos, poderá dizer, mas somente desta perspectiva – que elas são subdesenvolvidas, afirmando com isso que este é o crucial denominador comum entre estes países. Contudo, você menosprezaria inúmeras coisas que eles *não* têm em comum (...). [A] ideia de subdesenvolvimento como fator importante é um preconceito norte-americano-europeu” (CR, p. 181).

Deveríamos então perguntar: os povos da África subsaariana não haviam criado um mundo ou seu mundo não foi reconhecido como tal? O que pode nos levar mais longe. Não se trata simplesmente de culpar Arendt ou quaisquer de seus contemporâneos por uma visão eurocentrista e incapaz de pensar e superar as tragédias do colonialismo. Bem mais difícil e produtivo seria reconhecer a persistência dessa visão, o modo como ela está atrelada ao pensamento ocidental, a fim de tornarmos nossa compreensão das diferenças culturais e raciais “mais complexas e cuidadosas” (KING, 2010, p. 134). Trata-se então de reconhecer que também carregamos a imagem de uma superioridade – ocidental, de descendência europeia ou coisa que o valha – e de perguntarmos a nós mesmos quais mundos estamos, hoje mesmo, deixando de reconhecer.

⁷⁵ Uma carta de Arendt a Karl Jaspers, descrevendo o ambiente do julgamento de Eichmann em Jerusalém de modo nitidamente hierárquico, torna incontestável seu preconceito eurocêntrico. “Minha primeira impressão: Acima, os juízes, o melhor do judaísmo alemão. Abaixo deles, os promotores, galegos, mas ainda europeus. Tudo organizado por uma força policial que me dá arrepios, fala apenas hebreu, mas parece árabe. Entre eles, alguns tipos completamente brutais. Eles obedeceriam qualquer ordem. Do lado de fora, a ralé oriental, como se estivéssemos em Istambul ou algum outro país meio-asiático” (AJ, p. 435).

⁷⁶ A respeito das culturas africanas, cabe ressaltar – sem justificar – que não haveria muitas fontes para municiar um pensamento mais equilibrado. Como afirma o próprio Richard King, apenas no fim dos anos oitenta surgem tentativas de pensar a construção da África na mentalidade europeia (aos moldes do *Orientalismo* de Edward Said) e, ainda assim, elas não teriam recebido a devida atenção. Veja-se MUDIMBE (1988) e APPIAH (1992).

Dito isto, voltemos ao corpo de *Origens do Totalitarismo*. Vimos que Arendt diferencia as opiniões e teorias raciais das ideologias racistas. Mas há ainda outra importante distinção: o racismo não é uma forma de nacionalismo. Aqui, mais uma vez, encontramos a oposição entre estabilidade e movimento. Embora o pertencimento a uma nação dependa do nascimento, isto é, de um acontecimento natural, isto ocorre em um determinado território, no qual um determinado povo construiu sua história e sua cultura. O próprio povo deixa de fazer sentido longe dali. A raça, pelo contrário, diz respeito apenas a características naturais ou biológicas que são independentes do lugar em que se nasce, sendo algo que a pessoa carrega em seu próprio corpo e leva consigo aonde quer que vá.

É também neste sentido que o “nacionalismo tribal” desenvolvido no Império Austro-Húngaro e na Rússia czarista, onde não haviam se estabelecido Estados nacionais, difere-se do nacionalismo clássico. Os modernos estados europeus haviam se constituído como “o corpo político das emancipadas classes camponesas”, para as quais o território tornou-se um “lar permanente” (OT, p. 229). Por outro lado, o tribalismo, como a expressão sugere, estaria muito mais próximo do modo de vida de povos considerados selvagens do que das nações européias. O “nacionalismo tribal” opera de acordo com o conceito de raça. A nação, para eles, não era um lar permanente e o nacionalismo não dizia respeito a fatos históricos como a conquista do território e o desenvolvimento de instituições e bens culturais, mas ao “espírito nacional”, algo que cada membro da nação trazia dentro de si.

Essa diferença se mantém mesmo quando a tensão constitutiva dos Estados-nação – entre o restritivo caráter nacional e a possibilidade de ampliação do domínio estatal – produz o nacionalismo como desejo de conquista, revestindo-o com “uma pseudo-mística aura de ilegal arbitrariedade” (OT, p. 231). Neste caso, o sentimento nacional deixa de ser “o precioso cimento” que liga os membros da sociedade e os vincula ao Estado e suas leis, tornando-se a “perversão do Estado em um instrumento da nação” (OT, p. 231), um instrumento nas mãos de um movimento que visa a expansão e o domínio. Porém, na medida em que o Estado continua sendo respeitado, o “nacionalismo foi controlado por alguma lei” e “limitado por fronteiras definidas” (OT, p. 231). Tudo muda no caso de povos para os quais o caráter nacional não está vinculado a um território nem diz respeito às leis e tradições. Para mostrar seu orgulho nacional, tais povos não poderiam apontar para nada senão para eles mesmos.

(...) não havia restado quase nada aos povos oprimidos da Áustria-Hungria, da Rússia czarista ou dos países balcânicos, onde não existiam condições para a realização da ocidental tríade povo-estado-território, onde as

fronteiras mudaram constantemente por séculos e as populações estiveram em uma fase de migrações constantes. Aqui onde as massas não tinham a menor ideia do significado de *pátria* ou patriotismo, nem a mais vaga noção de responsabilidade por uma comunidade compartilhada e limitada. (...) O nacionalismo tribal cresceu a partir dessa atmosfera de desenraizamento. (...) [O] que realmente significa que os membros desses povos não tinham um lar permanente, mas sentiam-se em casa onde quer que outros membros da sua ‘tribo’ estivessem vivendo (OT, p. 232).

Não tendo um passado e um lugar comum, esses movimentos nacionais podiam apontar para o futuro e marchar para qualquer lugar. A essa inerente possibilidade de expansão soma-se o sentimento de serem um povo eleito por Deus. Aqui a circunstância do desenraizamento e a ideologia racista se misturam à religiosidade, fazendo com que a crença na origem divina de seu próprio povo seja pregada contra a fé Judaico-Cristã na origem divina de toda a humanidade.

1.6 A UTOPIA HUMANA

Tocamos um ponto crucial em nossa pesquisa. Pois se a análise do totalitarismo depara-se com a possibilidade do *fim da humanidade* e pretende compreendê-la; se com isto emerge também a questão sobre o princípio político e a tarefa de se buscar um *novo princípio para a humanidade*, não é irrelevante que o mito Judaico-Cristão da criação divina seja constantemente revisitado e reformulado por Arendt. Como vimos na discussão sobre a economia política, um dos pontos em que a leitura do Gênesis é desconstruída refere-se à concepção de Deus como criador ou como governante. Esta questão terá desdobramentos na fenomenologia das atividades humanas realizada em *A Condição Humana*. Mas há outra interpretação do livro primeiro⁷⁷ que Arendt, como teremos a oportunidade de observar nos próximos capítulos, reconsidera em diversos escritos. Ela diz respeito à diferença entre os seres humanos, isto é, trata-se de perguntar se existe um povo eleito, se todos os povos são igualmente filhos do mesmo Pai, ou se a criação divina da humanidade é independente e transcende a organização das comunidades humanas. Outra forma de se colocar a questão é se Deus criou o Homem em geral ou se a criação envolve também suas diferenças, o fato da pluralidade humana.

⁷⁷ *Bereshit* (traduz-se como “no início”, “no princípio”) é o nome da primeira parte da Torá, sendo também a primeira sentença do texto. *Gênesis* (que significa “nascimento” ou “origem”) é o nome dado pela Septuaginta, a tradução da Bíblia hebraica para o grego, realizada entre os séculos III e I a.C.

A resposta de Arendt muda em outros textos, ou melhor, ela lida com diferentes interpretações, assume outras vozes, a fim de compreender o que está em jogo conforme se altera, nesta chave religiosa, a ideia sobre a origem da humanidade. No contexto do choque com as ideologias racistas ela escreve que

Deus não criou os homens – cuja origem claramente é a procriação – nem os povos – que vieram a ser como o resultado da organização humana. Os homens são *desiguais* de acordo com sua origem natural, suas diferentes organizações, e seu destino na história. Sua igualdade é somente uma *igualdade de direitos*, isto é, uma igualdade de propósito humano; contudo, por trás dessa igualdade que é desígnio humano encontra-se, de acordo com a tradição Judaico-Cristã, *outra igualdade*, expressa no conceito de uma origem comum por trás da história, da natureza e das intenções humanas – a origem comum no Homem mítico e não identificável que sozinho é a criação de Deus (OT, p. 234, minha ênfase).

Adão representa o ideal de uma *humanidade sem diferenças*. O caráter *utópico*⁷⁸ desse ideal deve ser ressaltado. Essa outra igualdade, que serve de modelo para a igualdade produzida por meio de leis e instituições, está além dessas mesmas realizações. Ela não é um fato a ser encontrado em algo produzido pelos homens e mulheres, nem mesmo em algum dado a respeito da natureza humana, pois a igualdade é algo que “não pode ser demonstrado” (OT, p. 234). Por outro lado, ainda que fatos ou dados que demonstrem a desigualdade possam ser verdadeiros, eles tampouco devem ser a base da organização política. Mesmo que se provasse, para usarmos um exemplo esdrúxulo, que pessoas acima de 1,80m sejam em alguma medida mais inteligentes que as outras, essa constatação não nos obrigaria a aceitar sua superioridade *política*. Pois a política não é senão um *artifício* humano, a construção da igualdade entre seres naturalmente distintos. Não podendo ser demonstrada sua verdade ou falsidade, a igualdade é uma *declaração* cuja única prova é a própria afirmação – ou sua *confirmação* por aqueles que dela participam.

Embora não apele à desconstrução do mito religioso da criação, os recentes estudos de Anne Philips sobre a igualdade – que ela distingue da justiça e do reconhecimento – estão em consonância com nossa interpretação de Arendt. Em um argumento ousado, ela sugere que a igualdade deva ser entendida como “uma reivindicação e um compromisso; não como o resultado de um argumento, nem como o efeito de uma educação sentimental ou como algo estabelecido em referência a certos fatos sobre os seres humanos”. A humanidade é posta

⁷⁸ Samuel Moyn (2010) argumenta que os direitos humanos emergiriam no final do século passado, após a derrocada do socialismo real e a desilusão com as políticas nacionais anti-colonialistas, como a “última utopia”.

como ponto de partida. Contesta-se assim “a noção de que nós devemos nos ‘qualificar’ para a igualdade demonstrando que somos humanos” (PHILLIPS, 2015, pp. 8-9). Uma demonstração desse tipo não deve ser necessária. Pois se a admissão da igualdade for condicionada pela apresentação de uma prova, a humanidade está sendo negada de antemão. Em outras palavras, não se deve atribuir a um ser humano o ônus da prova de sua humanidade. “A igualdade não é algo que precisa de justificação” (*ibid.*, p. 44).⁷⁹

A aproximação com Arendt não se dá sem controvérsias. Acompanhando as leituras que a escutam falando em primeira pessoa quando cita o caráter desumano dos povos que vivem próximos à natureza (e certamente há trechos que sustentam essa leitura), Phillips recusa a ideia de que a humanidade significa o distanciamento em relação à natureza, na medida em que isto implicaria uma visão etnocêntrica.⁸⁰ Por outro lado, ela reconhece em Arendt uma inspiradora reflexão sobre a igualdade: “Para ela, não é como se fôssemos humanos, pudéssemos ‘provar’ isto apontando para nossos espíritos, nossa racionalidade ou nossa capacidade para a ‘ação’ e, *por causa disso*, fôssemos considerados iguais. Pelo contrário, nós nos tornamos iguais por meio de nossas ações e decisões” (*ibid.*, pp. 62-63)⁸¹. A própria igualdade – que existe apenas como modelo ou ideia reguladora – motiva a decisão pela igualdade. Embora não seja dada, ela está no ponto de partida. Talvez possamos dizer que a igualdade seja um dado com o qual não se pode contar, um fato para o qual não se pode apontar na realidade, o fundamento sem fundamento que serve de base para toda consideração do outro como humano. Ela é o princípio no sentido daquilo em direção ao que se caminha. Daí seu caráter utópico.

Mas as ideologias racistas não são por isso mais realistas. Como dissemos, as ideologias não partem da realidade, mas de uma premissa que se torna concreta por meio de

⁷⁹ Anne Phillips descarta assim tanto as tentativas de demarcar as “fronteiras do humano” quanto as respostas humanistas que pretendem “despir os humanos de todas as particularidades (...) até que eles se tornem o mais abstrato e genérico possível – um ‘humano’ sem conteúdo, universal” (PHILLIPS, 2015, p. 32-33). Trata-se então de reivindicar uma igualdade que não existe apesar das diferenças, que não as apaga ou diminui, mas que é exigida justamente porque a diferença existe. Contudo, para ela, esta igualdade também está circunscrita: “aqueles que reivindicam sua humanidade estabelecem sua igualdade no mesmo momento, e são os humanos – não animais ou máquinas – que o podem fazer” (*ibid.*, p. 132).

⁸⁰ “Em sua descrição do imperialismo, Arendt (...) não consegue ver a humanidade em povos cujos modos de vida e produção não se encaixam em sua concepção do humano” (PHILLIPS, *op.cit.*, pp. 61-62).

⁸¹ Que a decisão pela igualdade seja uma reivindicação e um compromisso significa que ela é tanto conquistada em uma situação de desigualdade quanto confirmada entre aqueles que já se consideram iguais, ou seja, ela pode ser exercida tanto *contra* como *dentro* de uma comunidade (PHILLIPS, *op.cit.*, p. 78). Aqui a polêmica é contra a ideia arendtiana de que a política só ocorre entre iguais, dentro de uma comunidade e de uma esfera pública estabelecidas, mas também contra a posição de Jacques Rancière, para quem a política ocorre justamente no momento em que as ordens e divisões de uma sociedade são interrompidas, isto é, no momento em que há uma disputa entre os desiguais (RANCIÈRE, 1996).

práticas que pervertem e refazem a realidade. Daí que o racismo vá buscar na ciência dados que possam demonstrar aquilo que já se entende como verdade. A premissa do racismo é a negação da origem comum de todos os seres humanos e do propósito de estabelecer esta igualdade politicamente. Introduz-se então outra utopia: a crença na origem superior de um povo contra todos os outros. Essa perversão da tradição Judaico-Cristã alterou o sentido do messianismo, de sorte que a eleição divina “não era mais o mito de uma realização definitiva de uma humanidade comum, mas o mito de sua destruição” (OT, p. 243).

Pode-se perguntar, afinal, relembrando o caminho que nos trouxe até aqui: Qual é o papel do liberalismo e em particular de Hobbes nas ideologias raciais? Afinal, se a crença na superioridade racial faz com que um haitiano pareça tão diferente de um brasileiro quanto um lobo é diferente de uma raposa, não estaremos, no meio desse conjunto de fábulas e metáforas do reino animal, compreendendo a nós mesmos em um de estado de natureza? Não seria essa a imagem da competição entre indivíduos que buscam seus próprios interesses? Ocorre que o “nacionalismo tribal” revela-se avesso ao individualismo liberal, pois não resta nenhuma dignidade ao sujeito quando ele deve todo seu valor ao fato de ter nascido em determinada raça. Aqui vemos como, apesar do totalitarismo remontar aos seus elementos liberais e burgueses, Arendt faz questão de traçar as distinções com precisão, pois “os liberais não são totalitários” (EU, p. 421). Ainda assim, ela não poupa Hobbes. Suas considerações em “*A emancipação política da burguesia*” terminam afirmando que, embora não possamos encontrar nada na filosofia hobbesiana que possa ser diretamente relacionado ao racismo moderno, sua hipótese de um estado de natureza teria fornecido ao pensamento político o pré-requisito para todas as doutrinas raciais: “a exclusão da ideia de humanidade”, isto é, a crença de que “as nações são tribos, separadas pela natureza”, “tendo em comum apenas o instinto por auto-preservação que o homem compartilha com o mundo animal” (OT, p. 157).

1.7 ALÉM DO ESTADO NAÇÃO

O racismo significa “o fim do homem ocidental” e pode de fato levar à destruição de toda civilização humana. “Pois não importa o que dizem os cientistas, a raça é, politicamente falando, não o começo da humanidade mas seu fim, não a origem dos povos mas seu declínio, não o nascimento natural do homem mas sua morte não-natural” (OT, p. 157). É preciso então repensar o princípio da humanidade, considerando o que a humanidade significou antes e o que ela ainda pode significar.

Poderia o nacionalismo funcionar como antídoto, fundamento ou princípio a partir do qual se garantiria a cidadania e, por conseguinte, a humanidade? Afinal, é contra o caráter restritivo das leis nacionais que se impôs o desejo de expansão imperialista. “A única grandeza do imperialismo reside na batalha perdida pela nação” (OT, p. 132). Ademais, o nacionalismo clássico é insistentemente distinguido por Arendt do nacionalismo tribal e do racismo. Trata-se então de recuperar o vínculo com o território, a história e a cultura dos povos? Trata-se de lutar pela soberania dos Estados nacionais, de reforçar suas fronteiras e retomar o equilíbrio entre a família de nações?

O nacionalismo é uma resposta possível ao moderno processo de expropriação, cujo primeiro estágio, diz Arendt em *A Condição Humana*, foi a privação da “dupla proteção da família e da propriedade” (HC, p. 256), isto é, a perda de um lugar seguro no mundo e do pertencimento a uma comunidade. No segundo estágio, a sociedade substitui a família como lugar em que se administram os processos vitais e no qual o pertencimento garante proteção ao indivíduo. Neste sentido, assim como a antiga família encontrava-se reunida dentro da casa, em um pedaço do mundo compreendido como exclusivamente seu, também a sociedade moderna “foi identificada com uma propriedade tangível, embora pertencente a uma coletividade, a saber, o território do Estado-nação, que até seu declínio no século XX ofereceu a todas as classes um substituto ao lar privado do qual as classes empobrecidas foram privadas” (*idem*). Daí que a nação tenha sido pensada nos termos de uma grande família.

Contudo, a nacionalidade mostrou-se uma resposta insuficiente aos problemas de nosso tempo: “embora isto tenha, sem dúvida, mitigado a crueldade e a miséria, pouco influenciou o processo de expropriação e alienação do mundo, uma vez que a propriedade coletiva é, estritamente falando, uma contradição em termos” (HC, p. 256). Como vimos anteriormente, ao tratarmos o tema da propriedade, pouco importa se as nações funcionam como economias de livre mercado ou planejadas. Em ambos os casos, a propriedade – entendida como riqueza – é concentrada na mão de grandes corporações ou de uma burocracia estatal; e a concentração do poder – entendido como desejo e capacidade de acumular mais poder – retira dos indivíduos tanto sua privacidade quanto sua liberdade pública.

Mas este não é o fim do processo. O fato de que, hoje, pessoas ao redor do mundo pareçam tão próximas quanto nossos vizinhos e vizinhas seria o sinal de um novo e último estágio. Não se trata apenas do desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação e transporte, ou melhor, tais tecnologias fazem parte do movimento de ampliação ilimitada das riquezas que, seguindo seu curso natural, deve eliminar todas as barreiras. “[Q]ualquer que

seja o futuro, o processo de alienação do mundo, iniciado com a expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode apenas assumir proporções ainda mais radicais se lhe é permitido seguir a lei que lhe é inerente” (HC, p. 257). Tendo como princípio a expansão, as sociedades nacionais tendem a extrapolar suas fronteiras e, com isso, tornam-se incapazes de ser aquilo para que haviam sido construídas: uma proteção. O paradoxo que leva os países a erguerem barreiras à imigração de pessoas de outras nacionalidades, ao mesmo tempo em que assinam acordos para o livre trânsito de capitais, é talvez o mais evidente sinal dos dilemas do Estado-nação em nossos dias.

Como apontado em *Origens do Totalitarismo*, os mais graves problemas políticos contemporâneos são postos por essa tensão constitutiva das modernas comunidades políticas, a tensão entre o Estado e a nação. O conflito torna-se visível e problemático pela primeira vez com o fim da Primeira Guerra, quando surge um sem número de pessoas que não se encaixa na configuração dos novos países elaborada pelos tratados de paz, tornando-se minorias nacionais, cidadãos de segunda classe que não usufruem da plena proteção da lei ou quando uma multidão é expulsa e torna-se apátrida. O mar de refugiados que atravessa as fronteiras desafia a estabilidade dos Estados nacionais, revelando ainda o vazio dos Direitos Humanos sobre os quais a dignidade da pessoa estaria assentada. Mostra-se afinal que o Homem sem conteúdo, em sua nudez abstrata, não tem nada que possa ser reconhecido e protegido (OT, pp. 261, 290-302). Os termos que Canovan utiliza para ilustrar a visão dos colonizadores sobre os povos conquistados valem agora para descrever a situação desses povos tornados ‘selvagens’: faltam-lhe os trajes da cidadania.

Comprova-se então a hipótese segundo a qual a abstração dos vínculos sociais jogaria os seres humanos em uma espécie de estado de natureza (OT, p. 300).⁸² O que ocorre, entretanto, não é uma guerra civil, nem a guerra de todos contra todos, em iguais condições de matarem uns aos outros. Ocorre o genocídio. Apenas um grupo de pessoas – ou uma forma de vida – é privado de seus direitos e tornado matável, de modo que sua morte não é percebida como assassinato. Aqueles que perdem seu lugar no mundo, seu status político e sua personalidade jurídica são deixados apenas com sua “mera existência” (OT, p. 301), isto é, com aquilo que lhes foi dado naturalmente e que não é resultado de suas palavras e ações.⁸³

⁸² Hobbes estaria certo em pensar que se poderia abstrair os laços sociais, mas não que esses mesmos laços pudessem ser estabelecidos com base na natureza humana. Em sua disputa com Hobbes, Arendt ressalta o caráter artificial da política. Não por acaso, ela não coloca em questão o fato de que também para seu adversário a política, embora responda às leis da natureza, é um artifício.

⁸³ Trata-se de uma perda progressiva, diz Arendt. Primeiro, perde-se o lar, isto é, o tecido social em que se nasce e no qual cada um encontra seu lugar no mundo. Depois perde-se a proteção das leis, ou melhor, perde-se

Esse dado, como vimos, não pode ser o fundamento da igualdade política. Pois a igualdade “é o resultado da organização humana na medida em que ela é guiada pelo princípio da justiça. Nós não nascemos iguais; nos tornamos iguais como membros de um grupo sob a força de nossa decisão para garantir a nós mesmos direitos iguais” (*idem*).

A expropriação⁸⁴ fundamental é a do direito a viver em uma comunidade onde se é julgado por suas opiniões e ações. O direito fundamental é, portanto, o *direito a ter direitos*, o direito a pertencer a uma comunidade (OT, pp. 296-297). Mas na medida em que a cidadania depende da nacionalidade, este será sempre um direito restrito e incapaz de responder aos dilemas de um mundo globalizado. O exemplo extremo da expropriação, as fábricas de morte do nazismo, não foram um crime contra um povo, mas “um ‘crime contra a humanidade’, cometido nos corpos do povo judaico” (EU, p. 228). A fabricação planejada de cadáveres não diz respeito à mera hostilidade entre dois povos, por mais sangrenta e cruel que ela possa se tornar; o plano de extermínio nazista não remete a nenhuma “base factual”, a nenhuma experiência concreta a partir da qual tal hostilidade possa brotar e, portanto, não cabe nas categorias tradicionais sobre a paz e a guerra entre os povos – segundo as quais o “indivíduo podia se defender como judeu, pois havia sido atacado como judeu” (EU, p. 243). A própria ideia de nação, a qual diz respeito a determinadas circunstâncias e feitos históricos, não faz nenhum sentido quando pessoas são condenadas sem qualquer consideração pelos seus atos. Sendo assim, os judeus não deveriam acusar seus algozes em nome do povo judeu, mas “em nome de todos os povos do mundo” (EU, p. 228).

Falar em nome de todos os povos, pensar nos termos de uma comum humanidade. Esta não é uma tarefa simples. Pois se o “território factual” a partir do qual fazia sentido pensar as nações e os povos “tornou-se um abismo, [então] o espaço que o indivíduo ocupa ao recuar perante esse abismo é, por assim dizer, um espaço vazio” (EU, p. 243). As vítimas desse terremoto, os sobreviventes desse dilúvio – imagem frequentemente utilizada por Arendt – devem aprender a “não se agarrar freneticamente a seus passados nacionais” e “não se entreg[ar] ao desespero nem ao desprezo pela humanidade” (*idem*). Esses indivíduos,

qualquer relação com a lei; a pessoa é condenada independentemente de ter cometido qualquer crime. Só então o direito à vida é retirado (OT, pp. 293-296).

⁸⁴ Devemos ser cautelosos quando Arendt fala em “privação” ou “privatividade”, pois os termos possuem duplo sentido. De um lado, refere-se ao contraste entre as esferas pública e privada, a proteção da privacidade contra a luz da publicidade e também a opacidade da vida privada. O fato de que ela não tem visibilidade, não aparece, não tem importância pública é, ao mesmo tempo, o que torna sua existência mais densa e profunda. Por outro lado, os termos também podem indicar a perda de um lugar seguro no mundo e do pertencimento a uma comunidade. O que acontece justamente quando a diferença entre o público e o privado é destruída. Utilizo aqui apenas o termo “expropriação” para designar este segundo sentido.

flutuando pelos mares do mundo, privados de um lugar seguro e dos vínculos que os uniam às outras pessoas, podem algum dia, diz Arendt citando Karl Jaspers, reunirem-se e fundarem uma nova ordem (EU, p. 244).

Portanto, o problema que se coloca é o de como estabelecer um novo vínculo entre os seres humanos. Estamos de volta, mais uma vez, à busca de um novo princípio para a humanidade ou, nas palavras de Canovan, à tarefa de se “construir uma nova ordem política, livre do que parecia a Arendt serem os defeitos fatais do Estado-nação” (CANOVAN, 1992, p. 33). Talvez isto assuma a forma de um Estado-conselho, como dissemos em nossa discussão sobre a impropriedade, ou de um “novo republicanismo”, como sugere Canovan. Essas possibilidades – que não são formuladas como programas políticos, mas rudimentos a partir dos quais se poderiam pensar o presente e o futuro – serão novamente exploradas nos próximos capítulos.

De todo modo, o que o declínio do Estado-nação nos mostra é a fragilidade do ponto de apoio da civilização. Diante do movimento de expansão que caracteriza toda a modernidade, “o nobre ideal europeu da comum humanidade de todos os seres humanos não é algo facilmente mantido em prática” (*ibid.*, p. 37). A igualdade, como vimos, depende de uma decisão. Mas esta não é uma decisão simples. A expansão econômica e os desenvolvimentos tecnológicos diminuíram as distâncias e não param de facilitar o contato de uns com os outros. Sabemos cada vez mais rápido as notícias de qualquer outra parte do mundo (mesmo aquelas em que os governos proíbem a disseminação da informação), temos cada vez mais meios de conhecer outros lugares e os produtos de outras culturas tornaram-se vitais para nossos mercados. A “humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não era mais do que uma ideia reguladora, tornou-se hoje um fato inescapável” (OT, p. 298). Isto não facilitou a tarefa. Pelo contrário, o fato de que o mundo está concretamente tornando-se global “fez da conversa idealista sobre a humanidade e a dignidade do homem um assunto do passado simplesmente porque todas essas belas e sonhadoras noções, com suas honradas tradições, assumiram de repente uma atualidade assustadora” (OT, p. 235).

O verdadeiramente assustador em um mundo globalizado não é que somos obrigados a assumir outras feições e costumes como igualmente humanos, mas o fato de que a ideia de humanidade “implica a partilha comum da responsabilidade” (OT, p. 235), ou seja, a decisão pela igualdade termina por exigir que “os homens devem assumir a responsabilidade pelos crimes cometidos pelos homens, e que eventualmente todas as nações serão levadas a responder ao mal cometido por todas as outras” (OT, p. 236). Sentimos o peso dessa

responsabilidade toda vez que os jornais nos mostram as atrocidades de outros povos.⁸⁵ E a distância que aprendemos a conservar de pessoas tão diferentes de nós também ensina a mantermos nossa indiferença diante das atrocidades que ocorrem perto de casa. O racismo e uma forma de tribalismo continuam sendo “maneiras muito realistas, senão muito destrutivas, de escapar à desagradável responsabilidade comum” (OT, p. 236). A humanidade é realmente um fardo. Mas talvez seja nossa única proteção.

⁸⁵ Apesar do estilo *reality show*, o documentário *Salam Neighbor* é um bom exemplo do que seria assumir a responsabilidade pelos crimes contra a humanidade ou, ao menos, de assumir por um instante a condição dos condenados. Os cineastas Zach Ingrasci e Chris Temple conseguem permissão para instalarem-se durante um mês em Za’atari, campo para refugiados sírios na Jordânia. Entre outras coisas, é interessante notar o sentimento de vizinhança e proximidade com outro que se esboça como resultado dessa experiência.

2 CONTRA A SOBERANIA DA VONTADE E A TIRANIA DA RAZÃO

A forma derradeira do imperialismo, o governo totalitário, consistindo na fórmula ‘expansão mais racismo’, nos coloca diante de um abismo no qual encaramos o fim da humanidade. Trata-se então de pensar de outro modo o que seria o nascimento, o princípio da humanidade. Para compreendermos tal projeto, será útil tomá-lo em comparação com o de outros dois grandes pensadores alemães do início do século XX, cuja obra consiste na investigação dos princípios da vida política e para os quais Hobbes também é peça-chave para a compreensão dos problemas fundamentais da modernidade.

Em 1927, Carl Schmitt publica *O Conceito do Político*, obra em que restaura a noção hobbesiana de soberania a fim de empreender a sua “posição do político” como resposta à “neutralização” e “despolitização” do liberalismo. Cinco anos depois, Leo Strauss publica as *Notas sobre o Conceito do Político de Carl Schmitt*, comentário marcante que será adicionado a diversas edições do livro a partir de então. Nele, Strauss reconhece que a crítica do liberalismo deve ser feita por uma retomada da filosofia de Hobbes, defendendo, entretanto, que as deficiências do atual sistema político-institucional estariam em germe no autor do *Leviatã*. Consequentemente, a crítica de Schmitt ao liberalismo estaria ainda encerrada nos marcos do pensamento liberal.

Schmitt, embora não o mencione, responde aos comentários de Strauss com diversas modificações nas edições posteriores de seu livro.⁸⁶ A relação entre os dois ainda prossegue com a recomendação de Schmitt (e de Ernst Cassirer), graças à qual Strauss obtém uma bolsa da Fundação Rockefeller para desenvolver seus estudos sobre Hobbes em Paris, em 1932, e em Londres, a partir do ano seguinte. Como resultado, em 1936, Strauss publica *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Em uma cuidadosa leitura da relação entre os dois autores, Heinrich Meier lembra ainda o caráter insólito desta parceria: “um intelectual judeu de franca formação no judaísmo ortodoxo, (...) solicita (...) a um jurista católico já filiado ao partido nazista e nomeado em maio do mesmo ano para o Conselho de Estado Prussiano, a sua recomendação para participar da preparação da edição das obras completas de Hobbes” (MEIER, 1995, pp. 127-126). A despeito desta incômoda situação pessoal, havia entre eles o interesse comum em Hobbes e na crítica ao liberalismo.

Não é difícil traçar entre os dois uma linha que leve ao centro das preocupações teóricas de Hannah Arendt. Meu objetivo neste capítulo é mostrar, nesta comparação, que a

⁸⁶ Cfe. Heinrich Meier (1995).

teoria política arendtiana não deve ser compreendida nem como uma forma de decisionismo em que a *vontade* estabelece os limites do político, nem como tentativa nostálgica de restaurar a *razão* como guia para as ações humanas.⁸⁷ Para marcar esta diferença é preciso cotejar suas teses levando em conta, sempre que possível, as diferentes apropriações de Hobbes.

Começaremos (2.1) retrçando o bem conhecido argumento de Schmitt em *O Conceito do Político*, segundo o qual a distinção amigo-inimigo é o critério fundamental da vida política. Em seguida, (2.2) veremos a crítica de Strauss aos traços liberais do pensamento schmittiano, bem como sua afirmação da moral como critério último da política. A partir de então, teremos condições de (2.3) comparar as teses de Arendt e Schmitt, respondendo tanto às posições que buscam aproximá-los sob o signo do “decisionismo existencial”, quanto às que pretendem afastá-los sublinhando o caráter normativo da teoria arendtiana. Sugiro então que a posição de Arendt conserva, em certa medida, a noção schmittiana de *decisão*, recusando contudo a ideia de uma *vontade soberana*. Pretendo argumentar em seguida (2.4) que, embora Arendt retorne frequentemente ao passado para compreender a política e preserve, a despeito de sua crítica à tradição ocidental, a tarefa de pensar filosoficamente a política, isto não a aproxima do projeto de Strauss, para quem seria preciso retomar a filosofia clássica a fim de encontrar uma orientação para a vida política na modernidade.

2.1 CARL SCHMITT E A POSIÇÃO DO POLÍTICO

O pano de fundo histórico de *O Conceito do Político* é o fracasso da República de Weimar, onde os inconciliáveis interesses que dividiam a sociedade alemã, desde a devastadora derrota na Primeira Guerra e as humilhantes imposições do Tratado de Versalhes, culminavam em uma intensa crise política e econômica. As críticas de Schmitt dirigem-se principalmente ao “pluralismo” do sistema parlamentar, que enfraquecia o Estado e – na ausência de uma instância que reunisse a diversidade dos interesses – criava as condições para o caos social. A fraqueza do liberalismo residiria, portanto, na maneira frouxa com que se

⁸⁷ É curioso notar que as posições de Schmitt e Strauss, tal qual as compreendemos aqui, lembram a querela entre Descartes e Leibniz sobre a origem da lei natural. Tomo como referência a explicação de Alexandre Franco de Sá: “Quando Descartes afirma (...) que as verdades necessárias o são não por si mesmas, mas mediante a vontade de Deus, (...) ele radicaliza a dependência cristã da lei natural – ou, o que aqui é o mesmo, daquilo a que se poderia chamar verdades naturais – em relação ao poder de Deus, o qual aparece agora sob a forma de uma determinação livre e arbitrária da ordem natural por uma vontade divina inteiramente desvinculada.” Por outro lado, “quando Leibniz contesta a Descartes (...) a partir da recusa de encontrar no poder de Deus um poder despótico e tirânico, ele não pode deixar de as fundamentar, em alternativa à vontade, no entendimento divino” (SÁ, 2009, p. 38).

tratam os conflitos, o que significaria uma neutralização do político, a despolitização do Estado. O liberalismo enfraqueceria assim o único ator, a única entidade que seria capaz de criar vínculos obrigatórios entre os cidadãos.

Há diversas esferas nas quais os indivíduos estabelecem relações uns com os outros. Reúnem-se, por exemplo, como membros de uma igreja, como professores e estudantes de uma universidade, como parceiros em um negócio, como amantes em uma relação amorosa, como produtores e usufruidores do mercado de arte, como jogadores em uma competição. Cada uma dessas esferas, diz Schmitt, é determinada por um critério particular, expresso por uma oposição capital: entre o belo e o feio, no campo das artes; o rentável e o inútil, na economia; o bom e o mau para a moral ou a religião; assim por diante. O pluralismo liberal entende que o indivíduo é membro dessas diversas associações e que elas são independentes, ou melhor, que nenhuma possui posição privilegiada em relação às demais. Sendo assim, o indivíduo multifacetado não pode ser reduzido a uma única identidade. Na competição entre as diversas esferas de influência e seus valores, o indivíduo está livre para decidir aquela – ou aquelas – que mais lhe apraz.

Nesta perspectiva, a política seria apenas uma entre outras esferas de poder. O Estado tem assim o mesmo tamanho e a mesma importância que as entidades onde se decide sobre a economia, a moral, a arte, etc. Schmitt pretende contrariar esta afirmação, defendendo o Estado como instância que possui autoridade máxima, isto é, posicionando o político como *critério fundamental*. Para isto, é preciso descobrir as categorias do político. Este deve também repousar sobre uma oposição definitiva. “A distinção especificamente política para a qual todas as ações políticas e suas motivações podem ser reduzidas é aquela entre amigo e inimigo” (SCHMITT, 1976, p. 26).⁸⁸

O político é compreendida por Schmitt como a associação por excelência, isto é, não apenas a reunião em torno de um objetivo particular, mas a forma elementar da convivência –

⁸⁸ Em sua tentativa de combater o liberalismo e fortalecer a posição do Estado, Schmitt desafiou a opinião – comum durante a República de Weimar – de que todos os partidos políticos, mesmo aqueles cujo programa atentavam contra a Constituição, deveriam ser livres para disputar o poder. George Schwab, em sua crítica da interpretação de Schmitt como apologista do nacional-socialismo, defende ter sido justamente esta permissividade dos juristas e políticos alemães do período o que teria permitido a um movimento totalitário capturar legalmente o Estado e forjá-lo de acordo com sua ideologia (SCHWAB *apud* SCHMITT, 1976, pp. 13-14). A posição de Schmitt seria justamente a de que o Estado deve ser capaz de identificar claramente e traçar de modo decisivo a oposição entre amigo e inimigo, não apenas no que diz respeito à relação com outros Estados, mas também à política doméstica, sendo assim capaz de isolar e expulsar da arena pública as figuras mais radicais e extremistas. Contudo, a posição de Schmitt é controversa, na medida em que sua teoria decisionista e a defesa do fortalecimento do papel presidencial teria pavimentado o caminho para a ascensão de Hitler (Cfe. NEUMANN, 1967). De fato, parece-me impossível retirar das palavras de Schmitt, especialmente nos textos dos anos trinta, certa cumplicidade com a ascensão do nazismo.

ou da desagregação. Por isso a distinção amigo-inimigo não indica apenas a separação ou reunião sob determinadas circunstâncias e para fins específicos, mas “o grau de intensidade máxima em uma união ou separação, uma associação ou dissociação” (*idem*). Não se trata da amizade ou inimizade pessoal. “O inimigo é apenas o inimigo público” (*ibid.*, p. 28). Cabe então ao Estado, enquanto entidade especificamente política, decidir sobre essa distinção.

Como se opera essa distinção? O critério do político, diz Schmitt, não se deixa reduzir a outros critérios. A definição do amigo-inimigo não é dada a partir de considerações econômicas, afetivas, morais, estéticas, etc. Em outras palavras, o inimigo não é necessariamente considerado feio ou desprezível; pode inclusive ser alguém com quem é vantajoso estabelecer relações comerciais. Como, então, ele seria reconhecido? O inimigo é “o outro, o estranho; (...) ele é, de uma maneira especialmente intensa, algo existencialmente diferente e alheio” (*ibid.*, p. 27). Isto, como dissemos, não pode ser decidido por nenhum critério exterior ao próprio âmbito político, nem pode ser decidido por uma terceira parte, neutra e imparcial. A distinção que dá sentido ao político é algo que nos atinge diretamente em um caso concreto. O inimigo é aquele que “pretende negar o *modo de vida* do seu oponente e, por isso, deve ser repellido ou combatido a fim de se preservar a própria *forma de existência*” (*ibid.*, p. 27, minha ênfase). O critério do político é um *critério existencial*.

Que o inimigo seja existencialmente *outro*, devendo ser repellido ou combatido, não implica que a ação política seja sempre e tão somente o esforço de guerra. A guerra tem seus próprios meios – e também, podemos dizer, seu próprio critério: a vitória ou a derrota. Ela exige que sejam tomadas decisões, que as forças sejam organizadas de acordo com determinadas táticas e estratégias; “mas todas pressupõem que a decisão política sobre quem é o inimigo já tenha sido feita” (*ibid.*, p. 34). Há, contudo, um sentido em que a guerra é primordial: “como uma possibilidade sempre presente, ela é a pressuposição mais importante, aquela que determina de modo peculiar a ação e o pensamento humano e, assim, cria um comportamento propriamente político” (*idem*).

Se o critério político não pode ser reduzido a outros critérios, a guerra, tal qual imaginada por Schmitt, não é declarada em nome de interesses econômicos, religiosos ou quaisquer que sejam. No entanto, estes não são compartimentos estanques. Esta seria justamente a visão liberal, segundo a qual todas as esferas de valor são não apenas independentes e autônomas, como também equivalentes. Para Schmitt, o político tem estatuto distinto: ele é a instância final. Por isso, qualquer motivação pode se transformar em um legítimo esforço político quando se orienta para a guerra, “a mais extrema possibilidade”

(*ibid.*, p. 35). Quando a economia, a religião ou qualquer outra força não-política “são tão fortes que elas se encontram na posição de decidir sobre a possibilidade extrema desde seu próprio ponto de vista, essas forças se tornaram na verdade a nova substância da entidade política” (*ibid.*, p. 39). A guerra, portanto, não é deflagrada em nome de determinados interesses; é o conflito desses interesses que, levados ao grau máximo de animosidade, transforma-se em guerra. O que está sempre presente, o que é anterior a qualquer relação social, é a possibilidade última da guerra.

O político possui assim um caráter *indeterminado*. Ele é, por assim dizer, aberto, vazio, sem conteúdo. A distinção amigo-inimigo “fornece uma definição no sentido de um critério e não como uma definição completa ou a indicação de um conteúdo substancial” (*ibid.*, p. 26). Mas é justamente essa incompletude que faz do político o estado fundamental do humano, um ser que “em sua essência é indeterminado, impenetrável, e permanece uma ‘questão aberta’” (*ibid.*, p. 60). Este ser sem sentido e finalidade é, por isso mesmo, perigoso. Sua liberdade implica a disposição sempre presente para a guerra. Schmitt concilia então a indeterminação do humano – que é a indeterminação do político – com o sentido político das fábulas animais⁸⁹ na antropologia política e a recorrente hipótese do estado de natureza na filosofia política dos século XVII, a fim de sublinhar a essencial insegurança das relações humanas: “todas as teorias políticas genuínas pressupõem que o homem seja mau” (*ibid.*, p. 61).⁹⁰ Hobbes é um exemplo privilegiado. A maldade – a possibilidade de que, a qualquer momento, eu possa ameaçar ou ser ameaçado pelos outros – é o pressuposto fundamental de sua filosofia. Porque a humanidade é má, torna-se necessária a presença do Leviatã.

Schmitt está de acordo com Hobbes, para quem os indivíduos delegariam o seu poder ao Estado a fim de garantir proteção e liberdade para seus empreendimentos individuais, permitindo o florescimento da cultura e da indústria. Em razão desta proteção e desta liberdade, os indivíduos devem obediência ao Estado. Em uma fórmula astuciosa, Schmitt define: “O *protego ergo oblige* é o *cogito ergo sum* do Estado” (*ibid.*, p. 52). Toda ordem é derivada de uma relação de proteção e obediência. Mas há um ponto crucial em que Schmitt se distancia de Hobbes: o ponto em que a obediência se transforma em sacrifício.

⁸⁹ Em um livro sobre Hobbes, publicado em 1938, ele afirma ser “possível desenvolver uma clara e facilmente compreensível teoria do Estado e do direito internacional baseada nas clássicas fábulas de Esopo e La Fontaine” (SCHMITT, 1996, p. 49).

⁹⁰ Em sua tolerância pelas diferenças, o pluralismo liberal estaria, pelo contrário, baseado no pressuposto da bondade natural da humanidade. Sobre o mesmo pressuposto estaria construído o edifício teórico do anarquismo, cujo mote também é a luta contra o Estado.

Para compreendermos esta transformação é preciso ter em conta que, em Schmitt, a afirmação do político inverte a posição do estado de natureza. Melhor dizendo, o estado de natureza deixa de ser uma hipótese e se transforma na condição em que efetivamente se encontram as comunidades humanas. Nas palavras de Strauss, o *status naturalis* de Hobbes é para Schmitt o status político. Consequentemente, a finalidade do Estado é invertida. Enquanto para Hobbes tratava-se de encerrar o conflito – ao menos os conflitos domésticos – através da constituição de um Estado soberano que garanta a segurança dos indivíduos, em Schmitt, não apenas o conflito permanece como ameaça constante e critério de toda decisão política, como os indivíduos devem permanecer dispostos a tomar a vida alheia e a sacrificar a própria vida pelo Estado. A guerra é o pressuposto fundamental do político e o político é o estado fundamental da humanidade.

Schmitt admite que a possibilidade da guerra poderia, algum dia, ser totalmente eliminada. Todas as relações humanas poderiam então ser reguladas exclusivamente pelas leis da economia ou por um tráfico cientificamente determinado e tecnologicamente regulado de pessoas e bens. Viveríamos então em um mundo de paz perpétua, em que a distinção entre amigo e inimigo não faria mais sentido. Seríamos todos como passageiros de um ônibus, inquilinos em uma casa, consumidores de uma companhia de gás ou de qualquer outro produto ou serviço – para os quais, como bem sabemos, existem divergências e disputas cuja solução se dá nos limites de infinitas ligações telefônicas ou demorados processos judiciais, mas não em uma disputa de vida ou morte. Em suma, seríamos parceiros ou concorrentes, mas não amigos ou inimigos. Tal situação idílica não deixaria, entretanto, de nos colocar uma importante questão.

A questão aguda a se fazer é sobre quem cairia o assustador poder implicado em uma economia global e tecnicamente organizada. Esta questão não pode, de modo algum, ser desprezada pela crença de que tudo funcionaria automaticamente, que as coisas administrariam a si mesmas, e que um governo do povo sobre o povo seria supérfluo porque os seres humanos seriam então absolutamente livres. Pois eles seriam livres para quê? (*ibid.*, p. 57).

A distinção amigo-inimigo fornece um sentido para a vida humana. Este é o caráter existencial do político. Ele toca aquilo que teríamos de mais importante: o fato de sermos ou não sermos – e de sermos aquilo que somos. Por que outra coisa lutar? Por que existir, senão em nome de nosso *ser*? Pedir que as pessoas matem umas às outras em nome do desenvolvimento econômico, por exemplo, seria “sinistro e maluco”. A guerra, como vimos, não obedece a nenhum critério exterior; ela não tem nenhum outro sentido senão um sentido

existencial. “Se a destruição física da vida humana não é motivada por uma ameaça existencial ao seu próprio modo de vida, então ela não pode ser justificada” (*ibid.*, p. 49).

2.2 LEO STRAUSS E A AFIRMAÇÃO DA MORAL

Strauss transforma a crítica de Schmitt ao pluralismo liberal em uma *crítica da cultura*, entendida como a totalidade dos eventos humanos fragmentada em diversos domínios relativamente independentes. Enquanto Schmitt inverte a posição do *status naturalis* hobbesiano, fazendo deste o estado do político, Strauss identifica o domínio liberal da cultura como o *status civilis* de Hobbes, lugar em que os conflitos são apaziguados e os homens afastados de sua natureza. A cultura, ou melhor, o conceito liberal de cultura é entendido nos termos de uma comunidade de produção e de consumo, mas também de diversão e entretenimento. O que está em jogo para o homem moderno é justamente a seriedade, o critério segundo o qual se poderia decidir o que realmente importa ou, nos termos de Schmitt, a justificativa para o sacrifício, que é também uma afirmação da própria existência.

Um mundo em que a possibilidade da guerra é completamente eliminada, um planeta completamente pacificado, seria um mundo sem a distinção entre amigo e inimigo, por conseguinte, um mundo sem política. É concebível que tal mundo possa conter um grande número de antíteses e contrastes muito interessantes, competições e intrigas de todo tipo, mas não haveria nenhuma antítese significativa, pela qual os homens poderiam ser obrigados a sacrificar suas vidas, autorizados a ferir e matar outros seres humanos (SCHMITT, 1976, p. 35).

Mas qual seria o sentido último da vida? Como descrever a dimensão existencial em que se torna justificável matar outro homem ou colocar em risco a própria existência? Se o político, para Schmitt, é indeterminado e sem conteúdo, como dar a ele uma expressão concreta? Isto sugeriria, na interpretação de Strauss, uma hesitação diante da tarefa de se afirmar o sentido da política e da existência humana, isto é, aquilo pelo que valeria a pena viver e morrer. Hesitação que indicaria a dificuldade de Schmitt para superar o paradigma liberal contra o qual escreve.⁹¹ Esta posição contraditória se revelaria no modo como ele concebe a natureza humana. Toda teoria política genuína, diz Schmitt, está baseada na ideia

⁹¹ A fim de entender o conceito schmittiano do político, afirma Strauss em suas *Notas*, é preciso pensá-lo em seus próprios termos. Para Schmitt, todo conceito, inclusive o próprio conceito do político, tem um sentido polêmico e está ligado a uma situação, uma disputa concreta. Antes de tudo, está o inimigo. “Assim, a tese fundamental de Schmitt é completamente determinada por sua luta contra o liberalismo” (STRAUSS, 1976, p. 82). Esta situação embaraçosa teria sido descrita pelo próprio Schmitt quando afirma que o pensamento liberal “não foi ainda substituído por nenhum outro sistema na Europa” (*ibid.*, p. 83).

de que a maldade ou a periculosidade homem é a mais fundamental pressuposição do político. Mas esta “simpatia” pela maldade, afirma Strauss, “não é outra coisa senão a admiração pelo poder animal” (STRAUSS, 1976, p. 97). Uma admiração que leva à desmoralização do humano, isto é, à ausência de um critério segundo o qual nossas ações possam ser consideradas e julgadas.

Os filósofos políticos do século XVII descreveram o homem no estado de natureza como bestas movidas por seus instintos. Para eles – em particular para Hobbes, “o fundador do liberalismo” (*ibid.*, p. 89) – esta maldade natural era inocente, isto é, não poderia ser pensada em sentido moral. Hobbes pressupunha a inocência uma vez que não reconhecia a existência do pecado; e não o fazia porque, para ele, o homem não teria nenhuma obrigação anterior ao direito natural de conservar a própria vida. “O direito à segurança da vida nua (...) tem o caráter de um inalienável direito do homem, uma reivindicação do indivíduo que precede e determina os propósitos e os limites do Estado” (*ibid.*, p. 89). Partindo desta premissa, diz Strauss, é impossível levantar objeções às reivindicações do indivíduo contra o Estado ou contra as posições liberais de modo geral.

A fim de começar a crítica radical do liberalismo que ele tem em mente, Schmitt deve primeiro eliminar a concepção da maldade humana como maldade animal e, portanto, como ‘mal inocente’, retornando à concepção da maldade humana como uma depravação moral. Somente assim ele pode estar em acordo consigo mesmo (*ibid.*, p. 97).

A maldade natural do homem diz respeito a uma falha de caráter, uma pobreza moral. Sendo assim, ela “pode ser reconhecida como existente, mas não afirmada como boa. O que, então, significa a afirmação do político?” (*ibid.*, p. 98). Em outras palavras, não seria esta também a afirmação – mais do que o reconhecimento – da miséria humana? A posição do político não implicaria o rebaixamento do homem, sua desmoralização?

Para Strauss, podemos reconhecer o aspecto moral do pensamento de Schmitt em sua aversão ao que seria, em uma situação hipotética, um mundo pacificado. Este poderia ser um mundo interessante, repleto de oposições e tensões no campo das artes, da economia, da moral, da lei, e do *entretenimento*. Strauss toma esta última palavra como aquela que carrega todo o peso da oposição. Política *versus* entretenimento; seriedade *versus* diversão. A oposição revelaria a náusea diante de um mundo sem ordem, nem direção; um mundo sem finalidade. Sem política, não haveria nenhuma razão para viver e morrer, nenhuma ordem que

valesse a pena ser obedecida a todo custo. “A afirmação do político é, em última análise, nada mais do que a afirmação da moral” (*ibid.*, p. 99).

Uma vez que o liberalismo não conseguiu, ainda, administrar todos os problemas, eliminando os conflitos e, com isso, o caráter político da existência humana, o que está em questão é aquilo pelo que se luta. Isto depende sempre daquilo que é considerado como valor dominante, variando de uma época a outra. Em todo caso, trata-se sempre de uma disputa. O conteúdo material da política depende daquilo que é a preocupação central dos homens em cada momento, mas sua forma permanece a mesma: a guerra. No entanto, a despolitização moderna, sua tendência à pacificação e ao acordo a qualquer preço, nos leva a “abandonar por completo a questão sobre o que é certo”, isto é, a disputa sobre quais são os fins que devem nos orientar, “limitando-nos exclusivamente a uma preocupação com os meios” (*ibid.*, p. 100). Recordando a leitura que Arendt faz de Hobbes e do imperialismo, podemos dizer que trata-se de encontrar os melhores meios para uma corrida sem fim.

O símbolo máximo dessa corrida é a crença na tecnologia e em sua aparente neutralidade. Em um mundo tecnológico, como bem o sabemos, trata-se de perguntar qual será o próximo avanço e não para onde ele nos levará. Mas quando abandona a pergunta pelo sentido da vida, diz Strauss, “o homem abandona sua humanidade”. Pelo contrário, quando levanta-se a questão, surge um conflito de vida ou morte: “pela seriedade da questão sobre o que é certo, o político – a divisão da raça humana entre amigos e inimigos – é justificado” (*ibid.*, p. 101). Afirmar o político é, portanto, “estar dirigido para a ‘*Ernstfall*’ [a emergência], dirigido para a guerra” (*ibid.*, p. 102). Por isso, para Schmitt, trata-se de uma afirmação da luta, de uma disposição para decisão – de qualquer luta, seja qual for a decisão. Strauss, por sua vez, interpreta esta indeterminação como temporária, não como constitutiva do político. Ela abre caminho para uma crítica verdadeiramente radical do liberalismo. Assim, a afirmação do político, em que parecem caber quaisquer batalhas, é apenas a expressão de “outra fé e outro espírito, os quais, parece, ainda não tem nome” (*ibid.*, p. 104).

A última palavra de Schmitt não seria a mera afirmação do político, mas a busca pela “*ordem* das coisas humanas”, cujo conhecimento seria alcançado “apenas através de um *retorno à origem*, a uma ‘natureza imaculada, não corrompida’” (*ibid.*, p. 104). Como sugere Bruno Simões (2009) em seus estudos sobre a gênese do conservadorismo a partir do legado desses dois autores, trata-se para Strauss, contra o ocultamento do juízo moral em Schmitt, de retomar a clássica tarefa da filosofia política: a busca pelo *bom* e pelo *justo*.

2.3 ARENDT *VERSUS* SCHMITT

Quando Arendt iniciou sua formação intelectual, Carl Schmitt era já um intelectual de grande prestígio na Alemanha. Ao deixar o país, em 1930, ela muito provavelmente estava ciente das posições teóricas do conhecido jurista. Exilada na França até 1941, Arendt deve ainda ter acompanhado a adesão de Schmitt ao nacional-socialismo e sua carreira no Conselho de Estado Prussiano. Ademais, embora haja apenas referências esparsas em sua obra, sabemos hoje, com a abertura de seu acervo pessoal, que Arendt foi uma dedicada leitora de Schmitt a partir dos anos quarenta. Ele, por sua vez, a cita em “*Nomos – Nahme – Name*”, artigo publicado em 1957 e adicionado entre os apêndices de *Nomos da Terra*. Contudo, nunca se estabeleceu entre os dois um verdadeiro debate. Nosso esforço então é o de construir esse diálogo a partir das poucas referências diretas entre os autores.

Nosso percurso nesta seção divide-se em quatro partes. Na primeira, a) partimos das menções a Schmitt em *Origens do Totalitarismo* para mostrar que ele, segundo Arendt, não teria percebido que suas teses em defesa da soberania estatal terminavam por legitimar o avanço destrutivo do *movimento contra o Estado*. Apesar dessa divergência, ambos se aproximam na crítica ao liberalismo como força antipolítica e na tarefa de pensar a política em sua especificidade. Veremos então que b) se a experiência fundamental do político, para Schmitt, é a *guerra*, na qual revela-se o caráter existencial de um povo contra seu inimigo, para Arendt, por sua vez, a política é a revelação da *diferença*. Estamos assim diante de duas posições antagônicas a respeito da alteridade. O que nos leva a outra distinção: c) enquanto Schmitt aposta na afirmação da soberania estatal e na unidade do povo (ambas estabelecidas pelo movimento, o elemento central dessa tríade), Arendt vê os limites do Estado moderno e aponta para a *decisão*, o *consentimento* e a *participação* como formas de constituição da comunidade. Trata-se então de d) pensar em que medida a teoria arendtiana postula uma “decisão existencial” como fundamento da lei e qual pode ser o conteúdo do direito assim estabelecido. Como resultado, mostra-se que embora Arendt recuse as noções schmittianas de soberania e de vontade para pensar a ordem política, isto não nos permite inflacionar a normatividade de sua teoria. Por fim, introduzo o argumento segundo o qual o pensamento arendtiano guarda a noção de *decisão*, recusando a ideia de uma *vontade soberana*.

a) O movimento contra o Estado

Em *Origens do Totalitarismo*, Schmitt é primeiramente mencionado no capítulo oito, sobre o imperialismo continental e os movimentos de unificação (pan-eslavismo e pan-germanismo). Arendt compara essa nova afirmação de uma política “acima de todos os partidos” com o monopólio da política pelo Estado nos séculos XVII e XVIII – período ao qual Schmitt faz alusão em *Estado, Movimento, Povo*, livro publicado em 1933, meses após a tomada do poder pelo partido nacional-socialista. A novidade dos pan-movimentos, diz ela, não foi julgarem-se representantes da nação ou do povo como um todo – o que já ocorria toda vez que um Estado se posicionava diante de outro – mas o fato de serem um *movimento*, não um partido, o que revelaria a desconfiança em relação a todo o sistema político, inclusive ao próprio Estado.

Enquanto as ligas imperialistas se colocavam acima dos partidos para se identificarem com o Estado-nação, os pan-movimentos atacaram esses mesmos partidos como parte e parcela de um sistema geral, o qual incluía o Estado-nação. Os pan-movimentos não eram tanto ‘acima dos partidos’ quanto ‘acima do Estado’, em nome de uma identificação direta com o povo. (...) O ‘Estado totalitário’ é um Estado apenas na aparência, e o movimento não se identifica mais verdadeiramente nem mesmo com as necessidades do povo. O Movimento, agora, está acima do Estado e do povo, pronto para sacrificar ambos em nome de sua ideologia (OT, pp. 265-266).

Embora pretenda repensar a soberania estatal, a adesão de Schmitt aos fenômenos de seu tempo o faria legitimar sua derrocada. “O Movimento”, diz ele em trecho citado por Arendt, “é tanto o Estado quanto o Povo; nem o presente Estado (...) nem o presente povo alemão (...) podem ser concebidos sem o Movimento” (SCHMITT, 2001, p. 12; cfe. OT, p. 266). Creio que esta breve interpretação⁹² possa ser ampliada com o desvelamento de um diálogo silencioso no capítulo que articula o imperialismo e a emancipação da burguesia. A aproximação mais evidente nesse contexto ocorre pelo diagnóstico de ambos a respeito da ruína do Estado moderno: a força vinculante e estabilizadora do Estado é desafiada por uma tendência desagregadora, isto é, a *lei* é enfraquecida por uma certa ideia de *poder* que ambos

⁹² Cumpre notar, na terceira parte de *Origens*, que a afirmação da cegueira de Schmitt diante do regime totalitário é substituída por um elogio a sua engenhosidade. Arendt afirma, tomando-o como exemplo, que os grandes intelectuais que deixaram-se seduzir pelos movimentos totalitários podem ter servido para lhes fornecer uma aparência de legitimidade e seriedade, mas não tiveram, de fato, qualquer influência sobre eles. Uma vez alcançado o poder, o totalitarismo substituiu o gênio desses simpatizantes – que seus líderes não poderiam compreender – pela falta de inteligência e criatividade de idiotas mais leais (OT, p. 339). O mesmo argumento é apresentado em “A imagem do inferno”, a respeito das bases “científicas” do nazismo (EU, pp. 230-233).

remetem ao liberalismo. Em Schmitt, trata-se de uma tendência à fragmentação; em Arendt, uma tendência expansionista. A diferença é crucial e está diretamente relacionada ao modo como ambos lêem Hobbes.

Como vimos, Schmitt toma a teoria hobbesiana como antídoto para o apaziguamento e a neutralização do político pelo liberalismo, assumindo o estado de natureza, em que se experimenta a possibilidade extrema da guerra, como estado fundamental do político. A constituição do Estado soberano deve então conformar o povo em uma unidade para a qual o *outro* – a ameaça do *outro* – é sua afirmação existencial. No ensaio de 1933, isto aparece como uma tríplice articulação entre Estado, movimento e povo. Nesta nova configuração, que substitui o sistema político vigente na República de Weimar, o Estado torna-se “uma parte da unidade política, mais precisamente, uma parte que depende da organização que *conduz o Estado*” (SCHMITT, 2001, p. 15). Esta organização, o Partido Nacional-Socialista, “não é de modo algum um partido no sentido do agora suplantado sistema multi-partidário” (*ibid.*, p. 21). Daí que ele receba, muito adequadamente, a alcunha de *movimento*. É o movimento, como elemento político fundamental, que dirige não apenas o aparato estatal, mas também o elemento não-político, o povo.

O movimento encontra no *Führer* uma liderança que, segundo Schmitt, não se torna tirânica e arbitrária em razão do “contato contínuo e infalível entre o líder e os seguidores, e sua mútua lealdade”. Mais precisamente, a “*identidade étnica* do povo alemão, unido em si mesmo, é a mais inevitável premissa e o fundamento da liderança política do povo alemão” (*ibid.*, p. 48). Esta identidade não se manifestaria apenas na relação de Hitler com o povo alemão. Toda liderança deve carregá-la. Daí que o novo regime nazista deva reformar não as leis, mas os juristas; “tudo depende precisamente da *raça* e do *tipo* de nossos juízes e servidores públicos” (*ibid.*, p. 50). Os juízes e líderes nazistas devem carregar em seu próprio corpo a substância nacional que serve de fundamento da lei. Assim, a atuação do movimento – o elemento político-jurídico fundamental – consiste na indicação de cesuras no seio do povo, as quais permitem a sua politização, isto é, as quais fazem emergir o conflito existencial que dá forma ao político.⁹³

⁹³ Baseio-me na interpretação de Giorgio Agamben em colóquio realizado no ano de 2005 e incorporado em *O Reino e a Glória*. Cumpre notar que, enquanto Arendt volta-se para o conflito entre *Estado e movimento*, Agamben argumenta que o *movimento* teria substituído o *povo* como entidade constitutiva do político. Neste sentido, o livro de Schmitt forneceria uma definição já amplamente aceita pelo pensamento político do século XX e que representa a derrocada da democracia – enquanto tradição que vê no *demos* o elemento político fundamental (Cfe. AGAMBEN, 2006; AGAMBEN, 2011, pp. 89-91). De fato, segundo Schmitt, a sentença segundo a qual “todo poder emana do povo” tem um sentido completamente distinto para o novo Estado alemão que se forma (SCHMITT, 2001, pp. 7-8).

Do ponto de vista arendtiano, podemos dizer que o papel do movimento como elemento dinâmico está relacionado à interpretação da filosofia hobbesiana por Schmitt. Como vimos no primeiro capítulo, Arendt não encontra em Hobbes uma solução para os problemas trazidos pelo liberalismo – em termos mais precisos, pela emancipação burguesa e o consequente empreendimento imperialista – mas um modelo do homem e da sociedade adequados a este projeto. Ela o entende como pensador antipolítico, na medida em que a comunidade hobbesiana está baseada nos interesses do indivíduo – ou em sua identidade étnica, nos termos de Schmitt – e não em leis que conformam e guiam sua conduta. Este indivíduo egocêntrico – ou etnocêntrico – encara o *outro* antes de tudo como potencial inimigo na corrida pelo único valor que lhe importa: a preservação da própria vida. Uma vez que a vida é um processo ininterrupto de produção e consumo, necessitando de um esforço constante para manter-se, este princípio vitalista só poderia culminar em um movimento ininterrupto que não encontra nenhum objetivo a não ser a manutenção do ciclo vital, o que só é possível pela expansão e a destruição.

O movimento totalitário, ao levar às últimas consequências o esforço de preservação da sociedade ou do povo, torna-se o próprio ciclo vital.⁹⁴ Tudo o que existe é tragado e consumido pela necessidade de preservar este movimento. Como escrevera Walter Benjamin, em 1930: “A desorganização que a guerra imperialista arrasta consigo ameaça torná-la uma guerra sem fim” (BENJAMIN, 2012, p. 113).⁹⁵ Por isso os alemães derrotados na Primeira Guerra continuariam a “celebrar o culto da guerra” (*ibid.*, p. 116). Com impressionante antevisão dos acontecimentos vindouros e em termos muito semelhantes aos que Arendt usaria para descrever a implosão do Estado pela mobilização totalitária, Benjamin sustenta que “ao Estado não é atribuído qualquer papel próprio nessa teoria mística da guerra. (...) O que se exige do Estado é, pelo contrário, que se adapte, na sua estrutura e na sua postura, às forças mágicas que tem de mobilizar em tempos de guerra” (*ibid.*, p. 121).

Isto se expressa, podemos conjecturar, na própria forma da “Constituição provisória” de 24 de março de 1933, que representaria “uma ponte do velho para o novo Estado, do velho ao novo fundamento” (SCHMITT, 2001, p. 6), mas que, de fato, durante os doze anos em que o nacional-socialismo governou a Alemanha, não forjou uma nova Constituição, mantendo-se num estado de transição permanente. Esse estado transitório é um estado de mobilização total.

⁹⁴ Não se trata de assegurar a vida do indivíduo ou mesmo do povo alemão, mas de preservar o movimento vital de um povo compreendido como espécie. Para Agamben, isto corresponde à transformação do *povo* em *população*, entidade biopolítica, no sentido atribuído por Michel Foucault.

⁹⁵ Trata-se de comentário sobre *Krieg und Krieger* [Guerra e Guerreiros], coletânea organizada por Ernst Jünger.

Ele exige, como postulava Schmitt ainda em 1927, que cada pessoa esteja disposta a sacrificar sua vida pelo Estado; ou na fórmula de 1933, que o movimento torne-se maior que o próprio Estado e seu povo. Para Arendt, Schmitt não percebe que sua posição do político busca recuperar uma concepção de Estado que é posta em xeque teoricamente pela filosofia hobbesiana e, de modo concreto, pelo movimento totalitário que ele próprio legitima.⁹⁶

b) A humanidade do *outro*

Apesar da divergência sobre o papel do movimento e do Estado, decorre da visão de ambos sobre o liberalismo como força anti-política a necessidade de pensar o político em sua forma específica. Para Schmitt, a integridade do Estado manifesta-se no conflito com o outro, o estranho. O Estado, a entidade política de um povo, simplesmente “existe ou não existe” (SCHMITT, 1976, p. 44) e sua existência é determinada na decisão sobre quem é o inimigo. Esta é a distinção fundamental do político; sua experiência fundamental é a guerra. Arendt recusa essa ideia. Não se trata de negar a possibilidade da guerra, mas de não a tomar como núcleo da vida política – o que pode ser relacionado a seus posteriores esforços para distinguir poder e violência. A constituição de uma entidade política não aparece em primeiro lugar pelo conflito com outra entidade, um povo existencialmente distinto, mas mediante um pacto, um acordo entre uma comunidade que afirma sua própria existência. O modelo segundo o qual a comunidade vem à luz não é uma declaração de guerra⁹⁷, mas uma declaração de independência.

A fundação de novas comunidades será tema do quarto capítulo de nossa investigação. No momento, cumpre apenas notar que além – ou antes – do problema da fundação, sempre que pensa e busca distinguir a política em sua especificidade, a teoria arendtiana apresenta a guerra como secundária em relação ao simples fato de que vivemos em comum, dividimos o mundo com outras pessoas. Podemos nos tornar amigos ou inimigos. Mas a condição do político é que o *outro* nunca esteja tão próximo a ponto de se tornar o mesmo, em completa identidade comigo ou conosco, nem tão longe que possa ser considerado a antítese absoluta de mim mesmo ou do meu povo e, portanto, inimigo mortal. Em ambos os casos, teríamos os

⁹⁶ Parece-me plausível a hipótese de que Arendt pensa em Schmitt quando refere-se a Hobbes em *Origens do Totalitarismo*, como sugere Christian Emden (2008, p. 126).

⁹⁷ Em *O Conceito do Político*, Schmitt discorre sobre a declaração do inimigo lembrando as formas grega (*polemos*) e romana (*hostis*). Segundo nota do tradutor, uma longa digressão a respeito da declaração do inimigo é omitida na edição inglesa (Cfe. SCHMITT, 1976, pp. 46-47).

o desaparecimento da alteridade. Para Arendt, portanto, a afirmação existencial não se dá contra e sim *com* o outro.⁹⁸

A posição de Arendt no que diz respeito à alteridade se distingue tanto do *pluralismo* criticado por Schmitt quanto do *pluriverso* defendido por ele:

A entidade política pressupõe a existência real de um inimigo e, portanto, a coexistência com outra entidade política. Enquanto existe um Estado, por conseguinte haverá sempre no mundo mais do que apenas um Estado. Não pode existir um Estado mundial que abarque todo o planeta e toda a humanidade. O mundo político é um pluriverso, não um universo. Neste sentido, toda teoria do Estado é pluralista, embora o seja em um modo diferente ao da teoria do pluralismo (SCHMITT, 1976, p. 53).

Para Schmitt, portanto, o mundo é um pluriverso e não pode haver um Estado que abarque toda a humanidade, porque a humanidade – entendida como o conjunto de todos os seres humanos – não pode declarar ninguém como seu inimigo, “ao menos não neste planeta” (*ibid.*, p. 54). Um governo global seria o fim da possibilidade da guerra e, portanto, o fim do político e da própria humanidade, na medida em que o político é o estado fundamental do homem. “O inimigo”, diz Schmitt, “não deixa de ser humano” (*idem*). Na verdade, a guerra é a condição de possibilidade da humanidade. O *jus publicum Europaeum*⁹⁹ que lhe serve de modelo é acompanhado, explica George Schwab, por “um estado de guerra no qual o adversário era considerado um inimigo ‘limpo’”, constituindo “uma marca definitiva de ‘progresso no sentido de humanidade’” (SCHWAB *apud* SCHMITT, 1976, p. 10).

Por isso, quando um povo declara guerra a outro povo em nome da humanidade, o que se tem é a usurpação de um conceito universal. Um determinado povo identifica-se como humano, negando tal condição a seu oponente. Uma guerra desse tipo só pode conduzir “à mais extrema desumanidade” (SCHMITT, *ibid.*, p. 54). Em um trecho que poderia facilmente ter sido escrito em *Origens do Totalitarismo*, Schmitt afirma que o “conceito de humanidade é um instrumento especialmente útil para a expansão imperialista” (*idem*).¹⁰⁰

⁹⁸ Em um comentário sobre Hegel, Schmitt descreve o conflito como “negação mútua” (SCHMITT, 1976, p. 63) que não implicaria o aniquilamento do outro. Creio que a distinção amigo-inimigo possa também ser lida nesses termos, os quais estariam muito próximos ao modo como Arendt pensaria o agonismo político. O tom belicoso do discurso de Schmitt e seu envolvimento com o nacional-socialismo dificultam esta tarefa.

⁹⁹ O direito público ou direito internacional que regia as relações entre nações européias, em contraste com as leis domésticas ou o direito constitucional.

¹⁰⁰ Que Schmitt se dirija contra o imperialismo – ou ao menos, contra um imperialismo de cunho exclusivamente econômico – fica claro pelo fechamento do texto: “O imperialismo puramente econômico irá sempre aplicar meios de força mais fortes, mas ainda econômicos e, portanto, (conforme essa terminologia) não-políticos. (...) O adversário é então (...) designado como exilado da humanidade. Uma guerra travada para proteger ou expandir o

Arendt concordaria que um certo conceito de humanidade serviu como instrumento da corrida imperialista, na medida em que foi utilizado para negar o status humano a outros povos. Para ela, ademais, um governo global também significaria o fim da política e da própria humanidade. Mas o que se perderia não é a possibilidade de identificar um inimigo e combatê-lo, mas a *diferença* entre os seres humanos, isto é, a possibilidade de olhar e conviver com o outro. A alteridade não tem aqui o caráter de uma ameaça à minha própria existência, a qual deve ser confirmada em um confronto de vida ou morte. Pelo contrário, o que se tornará progressivamente mais claro no pensamento arendtiano é que a existência do outro é condição de minha própria existência. O diferente não coloca em risco aquilo que sou. Pelo contrário, eu não seria capaz de me identificar sem os contornos que me separam daquilo que não sou, sem a comparação e o olhar das pessoas ao meu redor.¹⁰¹

Em outras palavras, a humanidade para Arendt não implica homogeneidade. Enquanto a noção schmittiana de humanidade se expressa na fórmula de uma *igualdade* geral – podendo o caráter unitário do humano ser manifesto em uma diferenciação absoluta apenas com o *alien*, o morador de outro planeta – o sinal da humanidade para Arendt é a *diferença*¹⁰² que se manifesta neste mundo, entre os próprios seres humanos. Sendo assim, diferentemente de Schmitt¹⁰³, a humanidade pode ser entendida como um conceito político.

poder econômico deve (...) tornar-se uma cruzada, a última guerra da humanidade” (SCHMITT, 1976, pp. 78-79). Como sugere Anna Jurkevics, há uma contradição no seio da teoria schmittiana: “ele abraça a conquista e repudia o imperialismo” (2015, p. 2).

¹⁰¹ Trata-se de um encontro perturbador, como sugere a seguinte interpretação de Žižek sobre a constituição do *Self* [Eu]: “(...) o encontro traumático (...) coloca em movimento o processo de ‘vir a ser humano’. (...) Essa é a lição tanto da psicanálise quanto da tradição judaico-cristã: a vocação especificamente humana não se apoia no desenvolvimento dos potenciais inerentes ao homem (...); ela é deflagrada por um encontro traumático externo, pelo encontro com o desejo do Outro em sua impenetrabilidade” (ŽIZEK, 2012, p. 110).

¹⁰² É preciso cuidado para não apressarmos nossas conclusões. Pois aquilo que aparece em *Origens do Totalitarismo* como contraposição à noção schmittiana da guerra como experiência fundamental do político não é ainda a *pluralidade*, conceito-chave no conjunto do pensamento arendtiano. A noção de *diferença* diz respeito a “tudo o que é misteriosamente dado a nós pelo nascimento e que inclui a forma de nossos corpos e os talentos de nossas mentes”, pois “cada um de nós é feito como é – singular, único, imutável. Toda esta esfera do meramente dado, relegado à vida privada nas sociedades civilizadas, é uma ameaça permanente à esfera pública, pois a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade quanto a esfera privada está baseada na lei da diferença universal e da diferenciação” (OT, p. 301). Esse postulado parece ser invertido a partir dos anos cinquenta: o conceito de pluralidade surge em correspondência à revelação de nossa singularidade na esfera pública, enquanto a esfera privada passa a ser pensada como lugar da homogeneidade e da indiferença.

¹⁰³ “Humanidade não é um conceito político e nenhuma entidade ou sociedade política, nenhum Estado corresponde a isso” (SCHMITT, 1976, p. 55).

c) Decisão e participação

O que se apresenta como central na leitura que apresentamos no primeiro capítulo é a oposição entre o político e o econômico, entre a unidade da lei e a força desagregadora de um poder expansionista que busca mais poder, entre a tradição política e a consciência liberal-burguesa. Arndt parece assim corroborar a crítica schmittiana da neutralização da política na modernidade, apartando-se, entretanto, de suas soluções. Não se trata apenas de negar a distinção amigo-inimigo como critério do político e a guerra como possibilidade que funda o Estado soberano. O próprio conceito de Estado-nação¹⁰⁴ parece incapaz de responder aos dilemas de um mundo que está, de fato, tornando-se um só (seção 1.7). É verdade que as instituições nacionais são uma barreira à expansão imperialista. “Até agora, o mais forte baluarte contra o domínio ilimitado da sociedade burguesa, contra a tomada do poder pela rale e a introdução da política imperialista na estrutura dos estados ocidentais tem sido o Estado nacional”. Mas esta barreira não é mais suficiente. “Sua soberania, que outrora deveria expressar a soberania do próprio povo, está agora ameaçada por todos os lados (...) já não se pode restaurar o Estado nacional” (LTO, pp. 32-33).

Onde encontraríamos um novo princípio? Como poderia se dar, em nosso tempo, a coesão de um povo, a formação de uma comunidade? Qual deve ser a força unificadora da política? Em *Origens*, encontra-se interdito o apelo por uma “substância nacional”. Mas outra resposta aparece ainda em 1946, no artigo sobre a expansão e a filosofia do poder.

O corpo político (...) não pode ser expandido indefinidamente, porque não está baseado na ilimitada capacidade produtora do homem. Cada comunidade é (...) o resultado de uma *decisão*, de um *consentimento* para viver, trabalhar e funcionar juntos. Quantos indivíduos singulares ela pode abraçar e se eles pertencem a um único povo ou a povos diferentes, isto dependerá de sua estrutura constitucional e, em menor grau, de sua capacidade econômica (EXP, pp. 601-602, minha ênfase).

Neste artigo, a comunidade não está baseada no caráter nacional, que não pode se estender a outros povos, mas na *decisão* sobre quem são os cidadãos e no *consentimento* em viverem juntos. Em *Origens*, Arendt faz alusão ao “consentimento genuíno” (OT, p. 126) que se encontra na base do Estado-nação. Mas a ideia de um acordo ou de um compromisso entre

¹⁰⁴ Em sua cópia de *The Nomos of the Earth*, Arendt escreve: “o que eu chamado de Estado-nação, Schmitt simplesmente chama de Estado, e acredita que os Estados estão em declínio. Pode ser verdade”. As anotações de Arendt em *Nomos* serão consideradas na próxima seção.

os cidadãos parece soterrada sob o problema de uma lei compreendida como “produto de uma substância nacional única” e, portanto, “inválida para além de seu próprio povo e das fronteiras de seu próprio território” (OT, p. 127).

Contudo, ainda em *Origens*, encontra-se outra saída: a ideia de *participação*. Arendt descreve a comunidade política pensada por Hobbes como uma associação “baseada na delegação de poder, não de direitos” (OT, p. 141). O Estado se constituiria a partir da renúncia de todo poder individual e da transferência desse poder acumulado a uma instância soberana. Possuindo o monopólio do poder, o soberano garante então usá-lo de modo a mediar os conflitos e prover a segurança de quem aceita abandonar o direito de defender-se. Estabelece-se assim a lei como obrigação: na medida em que o Estado protege o indivíduo, este deve obediência a suas leis. Arendt apresenta então, de modo breve e pouco articulado, outra noção de lei, a qual não é imposta obrigatoriamente mas “estabelecida pelo homem de acordo com padrões humanos de certo e errado”; uma lei que não “flui diretamente do poder absoluto” do Estado, representando uma “necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela”, mas uma lei que emana do poder relativo entre os homens, da “*participação* na condução dos assuntos públicos que envolvem todos os cidadãos” (OT, p. 141, minha ênfase).

A conexão entre *decisão* e *participação* coloca um problema para as leituras que tentam aproximar Arendt do decisionismo schmittiano, como as bem conhecidas leituras do “existencialismo político” de Arendt por Martin Jay e Richard Wolin. É verdade que a tentativa de restaurar a dignidade da política, encontrando aquilo que lhe é específico e a distingue das demais atividades humanas, pode ser compreendida em comparação com o projeto schmittiano de afirmação do político. No entanto, como vimos, as posições de ambos divergem amplamente no que diz respeito aos conceitos de movimento e de Estado, bem como à noção de alteridade e, por conseguinte, ao papel que o conflito ou a guerra exercem na constituição do político. Como deve-se imaginar, isto também implica uma grande diferença no que ambos entendem como *decisão*. Para compreender essa diferença, reconstruiremos de maneira muito abreviada o percurso da teoria decisionista de Schmitt no decorrer de algumas de suas obras, marcando os pontos em que o pensamento de Arendt, considerado de modo geral, aproxima-se e afasta-se dela.

Um dos principais atalhos para o argumento que pretende aproximar Arendt e Schmitt é o fato de encontrarmos em ambos uma atenção especial ao caso particular em detrimento da norma geral. Ainda no início dos anos dez, em *Lei e Julgamento*, Schmitt expressava a primazia da “indiferença concreta” em relação à abstração universalizadora da lei e a

impossibilidade de subsumir a “particularidade irreduzível” do caso a uma regra geral. Em Arendt, isto se expressaria na singularidade dos eventos históricos, que não poderiam ser compreendidos à luz de uma História Universal, bem como na excepcionalidade da própria ação na qual o homem exerce sua liberdade.

Para Schmitt, o caso não se reduz à norma porque esta é produto de uma razão abstrata que é *hostil à vida* [*lebensfeindlich*] em sua “particularidade existencial”. O aspecto vitalista do pensamento schmittiano é sublinhado por Richard Wolin, para quem sua origem seria encontrada na filosofia nietzschiana da *vontade de poder*, a qual estendeu sua influência “sobre toda uma geração de intelectuais alemães antidemocráticos, durante os anos vinte” (WOLIN, 1995, p. 175). Porém, ao contrário do que sugere Wolin, essa crítica não pode ser facilmente aplicada a Arendt. Embora possamos encontrar em seus escritos algo como uma crítica da razão universal e até mesmo compreender seu apelo à singularidade como uma espécie de existencialismo, não parece simples atribuir a ela uma afinidade entre singularidade e potência vital. Pelo contrário, a maior parte das menções a Nietzsche no decorrer de suas obras tem justamente como alvo o caráter vitalista da vontade de poder.¹⁰⁵

Por outro lado, a fim de compreender o decisionismo schmittiano, pode-se deixar de lado ou mesmo refutar a base vitalista do argumento, sublinhando a inadequação da norma geral ao caso concreto a partir de sua *excepcionalidade*. É o que faz Alexandre Franco de Sá, para quem o que está em jogo para Schmitt é o fato de que a circunscrição do direito a um plano puramente normativo, em que todo e qualquer acontecimento possa ser subsumido a uma regra geral, significaria a redução da prática jurídica às situações normais. Qual seria, neste caso, o valor do direito para os casos extraordinários? Afinal, “a lei não pode prever todos os casos concretos (...) porque o concreto é, em toda a sua variedade, mais vasto do que aquilo que abstractamente poderá ser contido no caráter genérico de uma lei” (SÁ, 2009, p. 74). É preciso então que o julgamento seja praticado não conforme uma norma abstrata, nem de acordo com a subjetividade do juiz, mas a partir de uma norma que se estabelece imediatamente no plano fáctico em que se aplica. Schmitt encontra esta norma na figura de um “outro juiz”, isto é, o juiz como “tipo” diante do qual todo julgamento deve se justificar.

Parece inegável então a aproximação com o pensamento arendtiano, no qual o *senso comum* é compreendido, em uma acrobática apropriação de Kant, a partir da faculdade do *juízo*. A radicalidade do fenômeno totalitário forneceria um motivo ainda mais dramático ao

¹⁰⁵ Para outro argumento sobre o “existencialismo político” de Arendt, que o distingue da filosofia heideggeriana e, de passagem, do decisionismo schmittiano, veja-se Dana Villa (1999, pp. 61-86).

argumento sobre a excepcionalidade a partir da qual seria preciso formar nossos juízos. No projeto de sua *Introdução na Política*¹⁰⁶, Arendt distingue dois sentidos para o juízo: como “organização e subsunção do individual e particular ao geral e universal, procedendo-se então a uma avaliação ordenada com a aplicação de parâmetros” ou, por outro lado, como aquilo que ocorre “quando nos confrontamos com algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição” (PP, p. 154). Neste segundo caso, não se trata de organizar e subordinar, mas de discernir e compreender. Sendo esta a capacidade à qual devemos recorrer depois da ruptura de nossa tradição e, conseqüentemente, da perda dos valores a partir dos quais poderíamos considerar a realidade.

A perda de parâmetros, que define sem dúvida o mundo moderno em sua facticidade e não pode ser revertida por qualquer espécie de retorno aos bons tempos nem pela promulgação arbitrária de novos parâmetros e valores só é, por conseguinte, uma catástrofe no mundo moral se se supõe que as pessoas são efetivamente incapazes de julgar as coisas *per se*, que sua faculdade de julgar é inadequada para formar juízos originais e que o máximo que podemos exigir delas é a correta aplicação de regras conhecidas derivadas de parâmetros já estabelecidos (PP, p. 157).

Já em seu curso sobre a filosofia política de Kant, ministrado em 1970, o julgamento político é pensado em paralelo com o juízo de gosto. A ambos estaria interdita a pretensão de uma validade universal, embora lhes seja legítimo operar como um juízo que pode ser reconhecido como válido por todos na medida em que é considerado *exemplar*. Segundo Kant, o juízo estético não pressupõe um acordo real sobre a beleza de um objeto, embora pressuponha que todos possam concordar com isto. “A voz universal é, portanto, somente uma ideia” (KANT, 1993, p. 60). Esta voz que sopra em nossos ouvidos através do exercício da imaginação é o que, mesmo na solidão de nossos pensamentos, “torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público” (LKPP, p. 57) Como explica Adriano Correia: “O juízo de gosto ensina, fundamentalmente, a levar os outros em consideração no juízo, mesmo julgando sem eles e mesmo contra eles, pois não se julga sem a ideia do outro” (CORREIA, 2012, p. 167). Este outro deve ser então, nos termos de Schmitt, um “outro juiz”, alguém capaz de discernir o caso sem a subsunção a uma regra geral.

¹⁰⁶ Em meados dos anos cinquenta, inspirada pela *Einführung in die Philosophie* (1950) de Karl Jaspers, Arendt planeja escrever uma *Introdução na Política*, título que, segundo Jerome Kohn, não indica um preâmbulo, mas “um fazer entrar (*intro-ducere*) em autênticas experiências políticas” (cfe. PP, p. 8). O projeto permaneceu inconcluso e foi postumamente organizado e publicado por Jerome Kohn em *A Promessa da Política*.

Na medida em que o juízo não é a mera aplicação de uma norma, trata-se de pensá-lo como *uma decisão que cria a si mesmo, a decisão que produz a norma*. Arendt e Schmitt concordam a respeito da excepcionalidade desta tarefa, mas parecem divergir sobre o modo em que o *outro* ideal aparece a quem decide e sobre o que significa *representar* um ponto de vista universal. Ao julgar sem parâmetros, segundo Arendt, devemos nos colocar na posição dos espectadores, ou seja, devemos considerar a pluralidade de opiniões presentes na esfera pública. Assim, atribui-se ao julgamento a tarefa de uma apreciação desinteressada, imparcial e *impessoal*. É assim que ela interpreta, afinal, aquilo que Kant denomina *senso comum*, o princípio que determina o que é ou não é apazível. Trata-se de um princípio comum ou plural, cuja representação não se encontra na unidade de uma pessoa, mas na capacidade de imaginar e levar em conta a opinião do maior número possível de pessoas.

Schmitt, por sua vez, postula o “outro juiz” sob a figura do jurista erudito. Mais do que isso, ao conceber a figura do líder político como aquele que não apenas julga, mas dita a lei, ele pensa a representação como prerrogativa de um soberano que *encarna* a voz universal e que, portanto, ao decidir de acordo com sua vontade, manifesta a vontade de todos. Esta ideia de representação política está diretamente relacionada ao modo como se entende o papel da Igreja. Em suma, o próprio Cristo, vindo ao mundo, assumiu a figura de mediador entre o Céu e a Terra. Mas por ser ela também histórica, a aparição de Deus entre os homens precisa ser mediada por uma instituição que a torne presente aos homens de outros tempos e lugares. Esta é a função da Igreja, que encontra no Papa a figura do representante de Cristo, posição que lhe garante uma autoridade inquestionável. A teoria da infalibilidade papal, explica Franco de Sá, não se assentaria em sua pessoa, mas em seu ofício, em sua função de mediador. Ocorre assim uma espécie de velamento, como se as vestes papais não apenas escondessem, mas transformassem a vontade pessoal, de modo que o chefe da Igreja não possa senão querer aquilo que é direito. De modo similar, o Estado assumiria o papel de mediador entre o ser e o dever-ser, restando ao soberano a prerrogativa de ditar o conteúdo da justiça, na medida em que sua decisão não é senão a própria efetivação do direito. Assim, o princípio da representação política, segundo o qual efetiva-se a identidade entre o povo e seu governante, repousa na autoridade *pessoal* daquele que decide sobre essa identificação (Cfe. SÁ, *op.cit.*, pp. 97, 248, 294).

Nos anos vinte, em *Teologia Política*, Schmitt descreve a soberania como instância que decide sobre o estado de exceção e este é compreendido em analogia com o conceito teológico de *milagre*. A comparação busca indicar o caráter arbitrário da lei, o fato de que a

decisão soberana – assim como a vontade divina – é livre de qualquer determinação. “A decisão se liberta de todas as amarras normativas e torna-se o verdadeiro sentido absoluto (...), independente de seu conteúdo” (SCHMITT, 1985, pp. 12, 34). A suspensão das normas indica a transcendência do estado excepcional sobre a vida ordinária. Se toda norma exige uma vida normal, cotidiana, a exceção é aquilo que está fora e acima da norma, aquilo que dá sentido a ela. Por isso, “a exceção é mais interessante que a regra. (...) Na exceção, o poder da vida real quebra a crosta do mecanismo que se tornou entorpecido pela repetição” (*ibid.*, p. 15).

Parece que caminhamos novamente para uma aproximação entre nossos autores. Basta lembrarmos que, a partir dos anos cinquenta, Arendt também utiliza o *milagre* como metáfora de uma ação política extraordinária cuja realização conferiria sentido para a existência humana. Um sentido que não estaria dado nas próprias circunstâncias da ação nem em seus objetivos, pois a política é independente de qualquer motivo ou finalidade. Este é novamente o caminho trilhado por Richard Wolin e Martin Jay, para quem Arendt pintaria a ação política com as cores do existencialismo de Heidegger e Schmitt – cuja adesão ao nazismo eles fazem questão de sublinhar. Assim, apesar do evidente distanciamento de Arendt em relação a esta circunstância política específica, os traços do existencialismo alemão – dada sua formação no seio da filosofia alemã – estariam definitivamente marcados em seu pensamento.¹⁰⁷

O que fica negligenciado nesta justaposição é o fato de que Arendt pensa o milagre – assim como o heroísmo e a grandeza – como dependente da comunidade, não o contrário. O milagre não é imposição de uma vontade soberana, mas algo que só pode aparecer em público e sobre o qual o indivíduo não tem domínio. O caráter comunitário do milagre compreendido como ato que interrompe o ciclo automático da vida cotidiana será tematizado no terceiro capítulo de nossa investigação, bem como sua relação com o conceito de *natalidade* e com a noção de *revelação* pessoal. Por ora, basta dizermos que a apropriação daquele conceito teológico não a torna companheira inseparável de Schmitt. Ela não faz coro ao lamento de que a “vontade pessoal do governante”, isto é, “o elemento personalista e decisionista do conceito de soberania” tenha se perdido; e está muito longe de reduzir a função do Estado a uma decisão que não precisa justificar a si própria, isto é, uma decisão que “é essencialmente ditadura, e não legitimidade” (SCHMITT, 1985, pp. 24, 48, 66).

¹⁰⁷ Martin Jay cita o artigo sobre a filosofia da existência, de 1946, apresentando a descrição de Arendt sobre a fascinação heideggeriana pelo *nada* como prova de suas “raízes existencialistas” (JAY, 2000, p. 153). Mas o artigo em questão, como vimos (seção 1.3) não é mero elogio de Heidegger ou da chamada filosofia da existência, sendo antes a posição de um problema. A parte mais interessante da interpretação de Jay é sua reabilitação de uma tradição marxista que, contra a leitura de Arendt, “encontrou em Marx uma filosofia da práxis em vez de uma teoria do determinismo econômico” (*ibid.*, p. 159).

Em sua reinterpretação da teoria hobbesiana, publicada em 1938, Schmitt lamenta que, no Leviatã, o Estado “não culmina em uma pessoa, mas em uma máquina (...) um mecanismo de comando”, no qual o “elemento personalista é dragado no processo de mecanização e absorvido nele”. Este processo de formação do Estado corresponderia à neutralidade de uma “era tecnológica” (SCHMITT, 1996, p. 34) que começa a se formar no século XVII e que retira a vitalidade das ações e decisões humanas. “A mecanização do conceito de Estado completa então a mecanização da imagem antropológica do homem” (*ibid.*, p. 37). Processo que resultaria no “pensamento técnico-positivista que separa padrões religiosos e metafísicos de verdade dos padrões de comando e funcionalidade, tornando-os autônomos” (*ibid.*, p. 45). Em outras palavras, esta é a passagem do Estado absoluto ao Estado constitucional-burguês. Em uma releitura crítica, Schmitt afirma que esta concepção do Estado como “uma máquina que percebe o ‘direito’ e a ‘verdade’ apenas em si mesmo”, isto é, desvinculado de qualquer padrão transcendente, “foi primeiro compreendida por Hobbes” (*ibid.*, p. 45).

Arendt também questiona a mecanização da ação humana, o fato de que a política, na modernidade, tornou-se burocrática – governo de ninguém – e que o utilitarismo e a neutralidade tecnológica ignoram a busca pela verdade. Contudo, se nossa leitura está correta, sua alternativa não passa pela personalização, mas pelo caráter *impessoal* ou *impróprio* das relações políticas. Pretendo explorar esta hipótese no decorrer da investigação. Por ora, como prova de que Arendt não compactua com o teor personalista do pensamento schmittiano, podemos recordar suas palavras sobre o “desprezo pela lei” no imperialismo – sobretudo no imperialismo continental. Dado que os movimentos de unificação pan-eslavista e pan-germanista tiveram origem em países que nunca tiveram governos constitucionais, seus líderes foram levados a “conceber o governo e o poder em termos de decisões arbitrárias.” Nesses “governos por decreto”, o poder torna-se a “fonte direta de toda legislação” e “não precisa de justificação” (OT, p. 243). Assim como Schmitt lamentava o fato de que o governante, na República de Weimar, encontrava-se preso às amarras do constitucionalismo, o jurista russo Konstantin Pobyedonostzev desprezava as “armadilhas” da lei, isto é, “a suposta falta de liberdade do legislador, que está cercado por princípios” e “a inatividade dos executores da lei, que estão limitados pela interpretação” (*idem*). Daí que o governo, tanto para os ideólogos da Rússia Sagrada quanto para Schmitt, deva ser pensado como o “Supremo Poder em ação” (OT, p. 248). Este poder, como dissemos, é pensado em analogia com o poder divino e sua ação milagrosa.

Também aqui, para Schmitt, a teoria hobbesiana encontra seu limite. Por um lado, ele o louva por compreender o milagre em sentido político. Em seu tempo, “as curas eram consideradas emanações e sinais do caráter sagrado da pessoa do rei” (SCHMITT, 1996, p. 54). Hobbes era agnóstico a este respeito, sustentando que ninguém pode com certeza afirmar se o ocorrido foi realmente um milagre. No entanto, como um “grande decisionista”, ele afirmava que a verdade depende essencialmente de um comando: “Um milagre é aquilo que a autoridade soberana do Estado comanda seus súditos a acreditar ser um milagre” (*ibid.*, p. 55). Aqui, diz Schmitt, o poder soberano encontra seu zênite – mas também o início do caminho que o leva ao nadir. O declínio começa com a separação hobbesiana entre confissão e fé, política e religião, razão pública – determinada pelo soberano – e razão privada dos súditos. Esta é “a semente da morte que destruiu por dentro o poderoso leviatã” (*ibid.*, p. 57).

A separação enfraquece o poder soberano, diz Schmitt, pois a verdade que se impõe de fora não alcança a mesma força daquilo que sinto como verdadeiro dentro de mim. Assim, o Leviatã assume para os homens a imagem de uma criatura cruel e desumana que deve ser combatida.¹⁰⁸ O moto segundo o qual aquele que reina escolhe a religião [*cujus regio ejus religio*] “foi então realizado, mas nesse ínterim a *religio* aterrisou em uma esfera inteiramente nova, diferente e inesperada – a saber, a esfera privada da liberdade, do livre pensamento, do livre sentimento, do indivíduo absolutamente livre” (*ibid.*, p. 60). “A esfera ‘privada’”, diz ele adiante, “foi então afastada do Estado e entregue às ‘livres’, isto é, incontroladas e invisíveis forças da ‘sociedade’” (*ibid.*, p. 73). Diante dessa tese, pode-se recordar o obstinado esforço de Arendt para manter a distinção entre o público e o privado. Para ela, no entanto, não se trata de contrapor-se à fusão ou união fundamental de Schmitt assumindo a posição liberal, ou seja, defendendo a autonomia do indivíduo e protegendo-o contra o Estado. Trata-se antes de garantir a participação das pessoas na atividade política que decide sobre o milagre, isto é, que dá sentido à vida.

Seguindo os escritos de Schmitt, encontram-se ainda outras divergências. Como vimos na seção anterior, não se pode impor ao pensamento arendtiano a forma que o decisionismo toma em *O Conceito do Político*: uma glorificação da guerra “como ‘instância superior’ (ou *Ernstfall*) da política” (WOLIN, 1995, p. 191). Ademais, a partir dos anos trinta, o decisionismo de Schmitt se desdobra em uma teoria do direito internacional fundada sobre a

¹⁰⁸ De fato, Hobbes recupera as imagens diabólicas conforme as quais o Leviatã aparece nas Escrituras (Jó, 40-41; Isaías, 27: 1; Salmos, 50:10), imagens que haviam sido esquecidas durante o Renascimento. Esta é a tese central do livro de Schmitt: ao recuperar esta imagem, Hobbes não percebeu que “estava evocando as forças invisíveis de um velho e ambíguo mito. Sua obra foi ofuscada pelo leviatã e todas as suas claras construções intelectuais e argumentos foram tragadas no vórtice criado por esse símbolo” (SCHMITT, 1996, p. 81).

ideia de *solo*. A culminação deste projeto é *O Nomos da Terra*, publicado em 1950. Embora não tenha publicado nada a respeito, Arendt o leu atenciosamente logo após a publicação de *Origens*, fazendo diversas anotações em suas margens.¹⁰⁹ A análise dessa marginalia, tornada pública recentemente, pode nos ajudar a aprofundar o sentido da *decisão* para ambos. Este caminho deve nos levar a um ponto ainda intocado em nossa investigação. Temos insistido na oposição entre uma concepção do *poder* como movimento e da *lei* como estabilidade. Mas ainda não nos perguntamos sobre o fundamento eo conteúdo da lei no pensamento arendtiano.

d) “O conteúdo da lei, a justiça”

Como um desdobramento de suas críticas ao liberalismo, *Nomos da Terra* pretende “mostrar que a lei, quando vinculada à concretude da terra e do território, evita o universalismo abstrato do liberalismo” (JURKEVICS, 2015, p. 4). Em sentido concreto, não metafórico, o solo é fundamento da lei. Não se trata do solo simplesmente dado, como se a lei tivesse sido fornecida pela natureza, mas da ação humana sobre ele. Schmitt entende *nomos*, a palavra grega para *lei*, como o ordenamento da terra em três etapas: a apropriação, a distribuição e a utilização. Estes são os “atos primários da história humana” (SCHMITT, 2006, p. 351). A lei, portanto, “brota do solo no momento em que ele é capturado, cercado e cultivado” (JURKEVICS, *op.cit.*, p. 5).

A compreensão da lei como produto da ação humana parece, mais uma vez, aproximar nossos autores. Contudo, para Arendt, a resposta de Schmitt ignora os processos interpessoais no estabelecimento da lei. Nas margens do livro, ela contesta a “inabilidade” do autor para compreender a constituição como contrato e reclama repetidas vezes que ele teria excluído as pessoas de sua narrativa. Para ela, a lei também brota da ação; mas de uma ação *entre* os homens. Jurkevics sustenta então que o conceito arendtiano de lei, “sem abandonar a visão schmittiana de que a lei como *nomos* oferece à política uma importante função estabilizadora e vinculante”, agrega a noção romana de *lex*, “envolve[ndo] no ato de fundação tanto a capacidade humana de fazer promessas quanto a centralidade do contrato”¹¹⁰ (JURKEVICS, *op.cit.*, p. 3).

¹⁰⁹ Anna Jurkevics (2015, p. 17, n. 2) sustenta que Arendt o tenha lido em 1952, em razão de comentários sobre o livro em seus diários de pensamento. Todos os meus comentários sobre a marginalia estão baseados na análise empreendida por Jurkevics e em uma conversa com Jerome Kohn, a quem devo a indicação desse artigo.

¹¹⁰ Os dois sentidos da lei se complementam. O *nomos* indica duração e estabilidade; *lex*, a ampliação de vínculos e conexões. O aspecto conservador de um é contrabalanceado pelo potencial transformador do outro.

Mas a descrição da lei como decisão coletiva deixa aberta a questão sobre seu conteúdo.¹¹¹ Nas margens de *Nomos*, Arendt rebate a tentativa schmittiana de superar o universalismo abstrato do juspositivismo afirmando que ele também cairia em “generalizações técnico-legais”, em um “completo relativismo”, uma vez que sua interpretação da lei como apropriação faz com que “a questão sobre o certo e o errado seja completamente descartada” e “qualquer conteúdo torne-se aceitável”. O resultado desse esvaziamento da lei é a *injustiça*: “a divisão da terra (...) fundada apenas no *Nomos*. Aqui a tentativa de remover o conteúdo da lei, a justiça, fica flagrantemente clara”¹¹² (ARENDT *apud* JURKEVICS, *op.cit.*, p. 6, minha ênfase). Mas o que significa dizer que a justiça é o conteúdo da lei?¹¹³ Esta é a questão que nos ocupa até o fim desta seção.

Schmitt pensa a ordenação da Terra em três etapas, sendo a primeira delas a apropriação, depois a distribuição e o uso. Arendt, por sua vez, inverte os dois primeiros momentos, afirmando em suas anotações que “a divisão vem antes da conquista e dela surge o direito” (ARENDT *apud* JURKEVICS, *op.cit.*, p. 8, minha ênfase). Esta não é uma afirmação de todo óbvia. Afinal, como pode alguém distribuir o que não tem? “Somente um deus”, diz Schmitt, “que criou o mundo do nada, pode dar e distribuir sem tomar”(SCHMITT, 2006, p. 345). Não há muitas pistas para o sentido da inversão de Arendt. E ela parece ciente da dificuldade quando escreve, ainda nas margens de *Nomos*, que “talvez toda justiça repouse sobre uma injustiça original, um pecado original”; ou quando assume que “há algo de violento nas origens e na natureza da lei” (ARENDT *apud* JURKEVICS, *ibid.*, p. 15).¹¹⁴

Segundo Jurkevics, esses *insights* sobre a violência não foram incorporados em sua teoria política. De fato, após a publicação de *Origens*, Arendt se esforçou para distinguir poder e violência, tecendo uma compreensão da vida pública e política em que a força e a dominação são fenômenos marginais. Mas separar poder e violência é traçar uma linha, uma fronteira e também uma relação. Assim, não me parece acertado dizer que o problema não é

¹¹¹ Outra questão que surge a partir da compreensão da lei como decisão coletiva é como elas se tornam vinculantes e estáveis, isto é, por que a lei deve ser obedecida. Nas palavras de Kalyvas, trata-se de saber “quão comprometedoras as promessas realmente são e quanta solidez e estabilidade elas podem produzir” (KALYVAS, 2008, p. 240). O assunto será tratado nos capítulos sobre a teoria da ação e da fundação.

¹¹² Na anotação original, em alemão: “*die Landteilung - Zaun, Hegnung - begründet gerade den Nomos. Hier der Versuch, dem Inhalt des Gesetzes, der Gerechtigkeit, sich zu entziehen eklatant deutlich*”.

¹¹³ A questão se torna ainda mais importante e problemática se lembrarmos as constantes acusações dirigidas contra o ‘vazio’ da teoria política arendtiana. Afinal, como falar em justiça quando a política é pensada como independente de quaisquer interesses e obrigações? A indeterminação arendtiana do político não implicaria também o esvaziamento do conceito de justiça? A respeito do problema da justiça no pensamento arendtiano, veja-se PITKIN (1991); D’ENTRÈVEES (1994); WOLIN (1995); BENHABIB (1996).

¹¹⁴ A segunda citação é de “*Introdução na Política*”. É provável que ambas as afirmações tenham sido escritas no mesmo período.

incorporado na teoria arendtiana. Pelo contrário, é ele em grande medida que o constitui. Afinal, o que seria sua teoria política senão a arte de traçar este tipo de distinção? E o que são essas distinções senão uma operação que separa mas também relaciona, mantendo entre os conceitos um “vínculo diferencial”?¹¹⁵ A compreensão da lei e do poder como absolutamente apartados do problema da violência pode nos levar a imaginar uma política pacificada ou a inflacionar o seu conteúdo normativo. Este talvez seja o traço mais marcante da interpretação de Arendt iniciada por Junger Habermas e desenvolvida por Seyla Benhabib. Jurkevics segue na mesma direção ao tomar um caminho diametralmente oposto ao de Martin Jay, para quem a intenção de Arendt é “garantir a maior autonomia possível” para a ação política, a qual “não [estaria] submetida a nenhuma classe de restrições normativas ou instrumentais”¹¹⁶, uma posição que frequentemente se conhece como ‘decisionismo’ (JAY, 2000, p. 153).¹¹⁷

Jurkevics recusa o “suposto decisionismo” de Arendt ressaltando o fato de que, para ela, a lei não brota da conquista ou de um ato voluntário e soberano, mas de processos interpessoais de acordos e promessas mútuas. Enquanto Jay entende a teoria arendtiana como livre de quaisquer restrições normativas (este é o objeto de sua crítica), Jurkevics busca salvá-la afirmando que haveria nela um “núcleo normativo: um compromisso com a liberdade e a pluralidade” (*ibid.*, pp. 6, 15).¹¹⁸ Neste sentido, abre-se caminho para a compreensão do conteúdo da lei, a justiça, como algo que já se conhece e resta ser aplicado. A justiça seria o cumprimento de um dever; e o contrato através do qual firma-se a lei seria o meio para se alcançar a liberdade e a pluralidade. Eu gostaria, no entanto, de sugerir que pensássemos de outro modo a relação entre a lei e a justiça.

Vamos retomar as definições extraídas das anotações de Arendt nas margens de *Nomos*. O direito, isto é, a lei, *surge da divisão* (antes da apropriação e do uso) e *seu conteúdo*

¹¹⁵ A expressão é de André Duarte, para quem as distinções conceituais operadas por Arendt não formam compartimentos estanques, uma vez que os conceitos continuam relacionados e só fazem sentido nesta relação (DUARTE 2010; DUARTE 2013).

¹¹⁶ A tentativa de descrever o pensamento arendtiano como um clamor pela extinção de toda norma, em nome de um ilimitado poder criativo do homem, faz com que Jay atribua a ela, de modo pouco cuidadoso, “uma mentalidade existencialista a qual proclama que *tudo é possível e permitido*” (*ibid.*, p. 156, minha ênfase). Coloca-se assim na pena de Arendt o moto totalitário que ela constantemente repreende.

¹¹⁷ Utilizo a tradução espanhola de “*The Political Existentialism of Hannah Arendt*”, publicado primeiramente na *Partisan Review*, em 1978, e reproduzido em *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia UP, 1986.

¹¹⁸ Como afirma Andreas Kalyvas, a leitura da relação entre Arendt e Schmitt pode ser compreendida em duas grandes posições antagônicas: de um lado, aqueles que os aproximam, apontando com isso um déficit normativo na teoria arendtiana (é o caso de Jay e Wolin); de outro, aqueles que a defendem sublinhando suas considerações sobre o juízo reflexivo e suas críticas ao voluntarismo e à noção de soberania (aqui encontram-se Habermas e Benhabib). Ambas as posições estão em acordo a respeito do *decisionismo*: ele seria “uma ameaça e um vício que deve ser expulso de qualquer teoria política com um conteúdo normativo” (KALYVAS, 2004, p. 321).

é a justiça. Voltamos então a perguntar: o que é justiça? Podemos tomá-la como a correta distribuição dos bens, em que cada um recebe o que é seu por direito; como o cumprimento de pactos e acordos ou a aplicação de uma norma geral aos casos concretos; ou ainda, como a tentativa de instalar a igualdade entre as pessoas. O primeiro sentido parece interdito pela afirmação de que a divisão vem antes da conquista, isto é, ela é a divisão de algo que não se possui e, portanto, não é um direito – a divisão estabelece o direito. Como escreve Jurkevics, aparentemente sem notar a radicalidade dessa sentença, “o momento contratual da lei é primeiro em relação ao momento da propriedade” (JURKEVICS *op.cit*, p. 15). O cumprimento dos contratos ou a conformidade à lei, por sua vez, é justo apenas na medida em que corresponde à justiça, mas ele não é a própria justiça – esta seria a opinião de Hobbes, para quem ser justo é obedecer às leis.¹¹⁹ Parece-me então que a construção da igualdade é o sentido mais próximo do que Arendt pensava naquele momento. Mas esta não seria ainda uma concepção da justiça como o cumprimento de uma norma, no caso, uma norma segundo a qual todas as pessoas são iguais? Neste caso, a justiça seria ainda o meio para se alcançar um fim. Pode-se, entretanto, pensar a relação da justiça com a igualdade (ou com a liberdade e a pluralidade) como uma relação entre meios e fins?

Em *Origens do Totalitarismo*, na discussão sobre o declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos Humanos, Arendt afirma que a igualdade “não é dada, mas é o resultado da organização humana na medida em que ela é guiada pelo princípio da justiça.” (OT, p. 301). Ora, se a justiça é o princípio que guia a construção de uma igualdade que não está dada, pode a justiça ser algo que se encontra à mão, algo que já se conhece? O que significa dizer que a justiça está no princípio da lei? E para que tipo de igualdade ela aponta e nos conduz? Evidentemente, se a justiça apontasse para uma norma segundo a qual todos os seres humanos são natural e inelutavelmente iguais, não haveria registrada na história uma lei sequer em que essa igualdade não fosse confirmada. Não é o caso. Mesmo as modernas constituições democráticas, baseadas nos direitos inalienáveis do Homem e para as quais todos são iguais perante a lei, não a aplicam igualmente a todos os homens e mulheres do mundo, mas apenas aos seus cidadãos. Não se pode dizer que todas essas leis são injustas. Elas são as leis de um determinado povo, que nasceu ou vive em determinado território e cujos cidadãos

¹¹⁹ Para Hobbes, o homem é justo quando cumpre a lei. Mas o fato de que isto nem sempre aconteça exige que a justiça seja tornada uma obrigação. Assim, a justiça – que não é moral e sim política – é alcançada somente pela coerção do Estado. “A solução do conflito originário não deverá depender de que os homens se tornem justos, e sim de que suas ações sejam justas” (FRATESCHI, 2009, p. 208). É verdade que a perspectiva arendtiana também é política, não moral. Mas a política não é solução de conflitos (sendo antes, em um sentido diferente do schmittiano, o próprio lugar do conflito) e o cumprimento das promessas não encontra garantia na coerção.

reconhecem uns aos outros como sujeitos aos mesmos direitos e deveres. A afirmação de Schmitt em *Estado, Movimento, Povo* parece irrecusável: “toda justiça é a lei de determinado povo” (SCHMITT, 2001, p. 51).

Mas ao contrário de Schmitt, Arendt não vê na identidade étnica o fundamento da lei. Não é *aquilo* que compartilhamos o que nos torna iguais. Não se trata de apontar para algo e dizer: somos iguais por causa *disto*. A igualdade não está dada, nem pode ser demonstrada. Para entendermos a afirmação de que a justiça é o conteúdo da lei devemos pensar, de modo radical, o que significa a divisão de *nenhuma propriedade*, ou seja, o *compartilhamento* em si mesmo. Aqui também o contraste com Schmitt é elucidativo. Para ele, o acesso ao direito está mediado pelo Estado, como a Verdade é mediada pela Igreja; mas assim como a Igreja existe em razão da onipotência divina, o Estado existe pela vontade do soberano. Daí que a ditadura seja pensada como solução para a moderna crise da mediação pelo Estado. Também para Arendt o direito é possível apenas por uma *mediação*, mas esta não ocorre em primeiro plano pela instituição política ou religiosa, nem pelo poder soberano que ambas representam, mas pela *participação* dos homens em uma comunidade. O acesso ao direito (e também à verdade) é mediado pelo *ser-comum*. É o poder assim compreendido – como divisão, partilha, ação em concerto – o que estabelece o direito.

Parece-me então que a justiça em Arendt seja tão somente a igualdade na elaboração da lei, o direito à igual participação e ao igual pertencimento a uma comunidade ou, em uma expressão bem conhecida de seus leitores, o *direito a ter direitos*. Como argumenta Judith Butler (2007), esta enigmática expressão não se refere a um princípio moral universal e abstrato. Trata-se de um princípio que se revela apenas na situação concreta. Daí que a lei deva ser “estabelecida de acordo com padrões humanos de certo e errado”; uma lei que brota da “participação na condução dos assuntos públicos que envolvem todos os cidadãos” (OT, p. 141). Mas se é assim, podemos dizer que *a igualdade não está no fim, mas no princípio*. A justiça é o princípio que estabelece a igualdade imediatamente. Sendo assim, o princípio da justiça não existe antes da sua aplicação. A justiça revela-se em ato, na divisão que cria o direito. Por isso, e não por um suposto elitismo, Arendt afirma que a política só pode ocorrer entre aqueles que já se consideram iguais, isto é, que agem com justiça.¹²⁰

¹²⁰ Em nota de “*Compreensão e Política*”, artigo publicado na *Partisan Review* no ano de 1954, Arendt escreve que “a Liberdade é a quintessência da condição humana, e que a Justiça é a quintessência da condição social do homem, ou, em outras palavras, (...) a Justiça é a essência do convívio entre os homens” (EU, p. 471, n. 10).

Tal exercício, de acordo com a interpretação de Judith Butler sobre o *direito a ter direitos*, ocorre além das formas juridicamente reconhecidas¹²¹, ou seja, o direito encontra-se fora da lei. Não se trata de uma exceção à qual a lei não se aplica, mas da criação de um direito que ainda não existe. A ação política “começa por exercer aquilo que reivindica” (BUTLER e SPIVAK, 2007, p. 68). Perguntamos, então, novamente: qual é o conteúdo do direito assim concebido? Trata-se de reivindicar aquilo que nos apetece? Pelo contrário, Butler também encontrará na teoria arendtiana os elementos para a construção de uma teoria ético-normativa. Mas qual é o estatuto dessa norma?

Butler extrai da noção de pluralidade os conceitos de *precariedade* (a inevitável exposição de toda a vida, sua vulnerabilidade ontológica) e de *co-habitação* (o fato de que não escolhemos com quem devemos dividir o planeta). Ambos indicam realidades que precedem qualquer decisão, sendo antes “a condição de nossa própria existência ético-política” (BUTLER, 2011, p. 11). Em outras palavras, todas as decisões que conformam as comunidades humanas são, de alguma maneira, respostas a essas condições fundamentais. Daí extrai-se uma exigência normativa, a saber, que se concebam “*instituições e políticas que afirmem e preservem o caráter não-escolhido da co-habitação plural e sem fim*. Não apenas vivemos com aqueles que nunca teremos escolhido e para com os quais não temos um sentido imediato de pertencimento social, mas também estamos obrigados a preservar aquelas vidas” (BUTLER, 2011, p. 13; 2015, pp. 112-113).

Temos aqui a inversão dos postulados hobbesianos. A obrigação não deriva da proteção, mas da insegurança. E o fundamento da vida política não é, como pode-se cogitar apressadamente, o direito à vida individual e à propriedade de nossos corpos, mas o fato de que toda vida é necessariamente coletiva, despossuída, imprópria. Nossos corpos, diz André Duarte, “são nossos e não são nossos, pois se constituem publicamente por meio de uma rede de normas sociais compartilhadas” (DUARTE, 2016, p. 322). O que nos torna irremediavelmente vulneráveis. Assim, a precariedade da vida não é negada pela lei, mas confirmada nela. Ora, qual deve ser o caráter de uma lei cujo fundamento é a impropriedade, a precariedade, a vulnerabilidade? Um fundamento ambíguo, que “não pretende erigir-se em garantia absoluta (...), mas que, enquanto princípio normativo, deve orientar a ação ético-política”. Uma “(quase) ontologia social” que nos oferece um fundamento sem fundo, “a des-fundação da existência humana” (DUARTE, 2016, p. 326).

¹²¹ O exemplo de Butler são as manifestações ocorridas na década passada, nos Estados Unidos, em que imigrantes ilegais de origem latina cantavam o hino nacional norte-americano em Espanhol, reivindicando seu pertencimento à comunidade através da performance de um ato ao qual eles não tinham direito.

Nossa comum exposição a um sistema de necessidades inerentes a todas as formas de vida na Terra seria assim *uma determinação ontológica que nos despossuiria de nós mesmos, no sentido de que barraria e impediria nossa autossuficiência*, vinculando-nos à pluralidade dos seres vivos com os quais estabelecemos relações de interdependência vital que simplesmente não podemos rejeitar ou eliminar (*ibid.*, pp. 328-329, minha ênfase).

A pergunta é: que espécie de norma pode-se extrair dessa condição fundamental? Se a leitura de Butler está correta, podemos dizer que Arendt conserva de Schmitt – ou partilha com ele – a ideia de uma *indeterminação* essencial do político. Para ele, a distinção amigo-inimigo “fornece uma definição no sentido de um critério e não como uma definição completa ou a indicação de um conteúdo substancial” (SCHMITT, 1976, p. 26). O que faz do político o estado fundamental do homem, um ser que “em sua essência é indeterminado, impenetrável, e permanece uma ‘questão aberta’” (*ibid.*, p. 60). Este ser indefinido implica um perigo. Daí que toda teoria política genuína deva reconhecer a maldade do homem. Para Arendt, por sua vez, o perigo não é a maldade, mas a liberdade, o fato de que nunca sabemos o que estamos fazendo quando estamos agindo. Portanto, nunca sabemos de antemão qual é o conteúdo da lei que surge da nossa participação. A justiça, o conteúdo da lei, não existe antes de ser praticada, isto é, antes do momento contratual em que a divisão é operada. É somente a partir dessa divisão que os direitos são estabelecidos.

Assim, em um sentido completamente outro, poderíamos atribuir a Arendt a afirmação de Schmitt segundo a qual “toda ordem legal está baseada em uma decisão (...) e não em uma norma” (SCHMITT, 1985, p. 10). Antes de qualquer decisão encontram-se apenas vidas que não escolhemos e que estão expostas a nós assim como nossas vidas se expõem a elas. A única ‘norma’ é considerar essa exposição que torna todas as vidas igualmente precárias e vulneráveis. A norma, portanto, é vazia, sem conteúdo. Ela está em sintonia com o caráter utópico da humanidade. A igualdade, a liberdade, a pluralidade não podem ser demonstradas, não correspondem a nada que exista *em nós*, aparecendo apenas nos atos que criam e confirmam tais valores.

2.3.1 Excurso sobre a soberania e vontade

Na seção anterior, espero ter mostrado que a negação do decisionismo tal qual pensado por Schmitt não deve nos levar a inflacionar o conteúdo normativo da teoria arendtiana. Agora, pretendo sublinhar algo que restou subentendido: o recusado por Arendt

não é tanto a noção de decisão quanto a de *vontade*, mais especificamente, de uma *vontade soberana*. A este respeito, acompanho os argumentos de Andreas Kalyvas, para quem a teoria política arendtiana nos permitiria “repensar a decisão sem os excessos do decisionismo”, compreendendo “a decisão fora da tradicionalmente voluntarista e prometeica determinação do puro decisionismo, em que a possibilidade da decisão pressupõe um sujeito mítico, mestre de si mesmo e do mundo ao seu redor” (KALYVAS, 2004, p. 322).

Segundo Kalyvas, há dois aspectos na crítica arendtiana da vontade. Por um lado, esta seria uma faculdade “solipsista, silenciosa, violenta, anti-política, arbitrária e instável” (KALYVAS, 2004, p. 326). Mas não se trata de recusá-la completamente. Arendt reservaria um lugar à vontade: aquele que diz respeito às experiências do sujeito consigo mesmo. Neste sentido, a vontade pertence à “esfera da liberdade filosófica, a liberdade do espírito” (*idem*). Ela torna-se ameaçadora apenas quando é introduzida no âmbito público e político, “sob a forma de uma vontade monárquica, nacional ou popular” (*idem*). Nasce então o conceito de *soberania*.¹²² Vejamos rapidamente as formas que este conceito toma na obra arendtiana.

Em *Origens do Totalitarismo*, a soberania aparece sob a forma de uma vontade que pretende comandar e regular todos os aspectos da vida humana, inclusive aqueles que pertencem ao “fundo negro daquilo que é meramente dado” (OT, p. 301) e que, portanto, representariam os limites de nossas ações. Trata-se de uma vontade homogeneizante, que aniquila todas as diferenças em nome da produção de uma igualdade absoluta – ou da completa diferenciação com o *outro*. Em *A Condição Humana*, o caráter prometeico da soberania é repensado na perspectiva do sujeito individual, para quem a liberdade significaria a possibilidade de fazer ou não fazer aquilo que se deseja, sem restrições, isto é, levando em conta apenas a própria vontade. Mas esta liberdade não existe no âmbito público. “Se fosse verdadeiro que soberania e liberdade são o mesmo, então nenhum homem poderia ser livre de fato, pois a soberania, o ideal de uma auto-suficiência e de um domínio inflexíveis, é contraditória com a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a terra não é habitada por um homem, mas por homens” (HC, p. 234).¹²³

¹²² Em outros textos, Kalyvas (2005; 2008) procura restituir um sentido democraticamente relevante para a soberania, distinguindo duas noções: de um lado, a soberania compreendida como *comando* (tal qual a conceberia Hobbes, mas também Spinoza e Max Weber); de outro, como *poder constituinte* (como em Thomas Paine, Sieyès e Schmitt).

¹²³ Mais adiante, Arendt escreve: “Em sistemas politeístas, por exemplo, mesmo um deus, não importa quão poderoso, não pode ser soberano; apenas sob a suposição de um único deus (...) a soberania e a liberdade podem ser o mesmo” (HC, pp. 234-35). É digno de nota que Arendt, no decorrer de suas obras, manteve-se, por assim dizer, fiel à tradição Judaico-Cristã, não tendo explorado religiões politeístas a fim de encontrar tradições e experiências que pudessem estimular a compreensão de uma liberdade política plural.

Em *Sobre a Revolução*, acrescenta-se a ideia de que a soberania, herdada de uma tradição teológica, “deificou o povo” na medida em que a noção de vontade popular foi “moldada de acordo com os atributos de um poder divino ilimitado e localizado fora e acima das leis humanas” (KALYVAS, 2004, p. 327). Foi assim que os revolucionários franceses responderam a questão sobre o princípio de uma nova comunidade política nos termos de um *poder absoluto*. Esta concepção do poder culmina no “voluntarismo excessivo” e na “fúria destrutiva” do terror revolucionário. “Como pura *voluntas*, o [povo] soberano torna-se uma vontade flutuante e instável (...). Sua natureza vacilante e volátil era totalmente antitética à ordem e estabilidade” (*ibid.*, pp. 328-329). A vontade popular, diz Arendt, “é por definição sempre variável e (...) uma estrutura fundada sobre ela está fundada em areia movediça” (OR, p. 214). Note-se ainda a ideia de que a soberania popular só pode se manifestar sob a forma de “barulhos inarticulados”, os quais se fazem ouvir na forma de aclamações. O mero ato de dizer “sim” ou “não” para escolhas predeterminadas não seria o mesmo que a verdadeira troca de opiniões entre iguais, característica da atividade política.

Embora o alvo mencionado em *Sobre a Revolução* seja Robespierre, a crítica da soberania como violenta, instável e homogeneizante poderia, segundo Kalyvas (2008, p. 222), ser direcionada à Schmitt. De fato, a definição do *outro* como inimigo, buscando criar uma identidade homogênea – quer seja ela compreendida como Vontade Geral, soberania popular ou nacional, identidade étnica, ou coisa que o valha – culmina invariavelmente na violência e no terror. Ademais, o poder neste sentido é um jogo de soma e subtração: “ou alguém possui poder, é soberano, e decide; ou alguém permanece um sujeito sem poder, em uma situação de subordinação e dependência” (KALYVAS, 2004, p. 331). Este é o mesmo mecanismo que destacamos na crítica à filosofia do poder hobbesiana. Não me parece, portanto, que este seja um novo tratamento do tema da soberania – como sugere Kalyvas – e sim um desdobramento das análises sobre o imperialismo e a filosofia do poder pelo poder. O que temos no decorrer dos escritos de Arendt é a frequente descrição do caráter anti-político da vontade, na medida em que ela articula-se na esfera pública como vontade soberana.

No entanto, como também observa Kalyvas, há ainda outra compreensão da vontade no pensamento arendtiano. Em *Origens*, ela afirma que o regime totalitário “dispensa por completo toda vontade humana para agir”, na medida em que se guia pelas leis de um movimento que extrapola qualquer ato ou palavra (OT, p. 468). Já em *A Condição Humana*, a coragem – qualidade indispensável ao herói, que ela toma como modelo do agente político – depende da “vontade de agir e falar” (HC, p. 186); e os preceitos do perdão e da promessa –

os únicos que não são aplicados à ação a partir de uma esfera extra-política, emergindo diretamente da ação entre os homens – surgem “diretamente da vontade de viver juntos uns com os outros no modo da ação e da fala” (HC, p. 246). O uso do termo *vontade* como uma disposição para a ação espalha-se ainda em suas considerações sobre a desobediência civil e no ensaio sobre a violência. Disto, Kalyvas extrai a ideia de uma ambiguidade no tratamento do tema: por um lado, a vontade é uma faculdade interior, que diz respeito à experiência do homem consigo mesmo e, na medida em que é pensada como livre-arbítrio, indica uma escolha arbitrária por opções determinadas; de outro, ela adquire uma dimensão pública e política, na medida em que a vontade de agir leva o homem a realizar algo novo. Voltaremos ao tema no capítulo final. Pois somente após explorarmos as teorias da ação e da fundação – em que a capacidade de começar algo novo é pensada em sua dimensão singular e plural – teremos condições de analisar a “natureza dual da vontade” (KALYVAS, 2004, P. 334).

2.4 ARENDT *VERSUS* STRAUSS

Em carta de 1954, Karl Jaspers pergunta a Arendt sobre Leo Strauss, de quem conhecia apenas o livro sobre Espinoza. Ele também “escreveu um bom livro sobre Hobbes”, responde ela. Trata-se de um professor “altamente respeitado” nos Estados Unidos, um “intelectual verdadeiramente talentoso”, continua Arendt, para então assinalar: “Eu não gosto dele” (AJ, p. 244). Não se oferece nenhuma razão para tal aversão. Mas sabemos que a antipatia florescera havia muitos anos, antes mesmo de Arendt e Strauss deixarem a Alemanha. Ambos participavam do mesmo círculo intelectual. Estavam, por exemplo, entre os que sofreram o impacto dos cursos de Heidegger. Mas o primeiro encontro – ou desentendimento – registrado entre os dois ocorreu no início dos anos trinta, quando Arendt responde a um cortejo de Strauss ironizando a simpatia de um judeu com o nacional-socialismo (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 98). A animosidade estendeu-se até os anos sessenta, após a publicação do livro de Arendt sobre Eichmann, quando, coincidentemente, ambos eram professores na Universidade de Chicago (cfe. AJ, p. 535).

O livro elogiado por Arendt é *The Political Philosophy of Hobbes*, publicado em 1936. Ela provavelmente o leu durante a escrita de *Origens do Totalitarismo*, tendo ainda o mencionado em alguns de seus cursos nos anos cinquenta. Nele, Strauss defende que o cientificismo da teoria hobbesiana é cronologicamente posterior e conceitualmente menos relevante do que o conteúdo propriamente histórico e político que o motiva – tese contrária,

por exemplo, à de C. B. Macpherson (cfe. seção 1.2). Mas o traço que parece marcar o pensamento de Arendt é a remontagem das origens do liberalismo – e da modernidade – ao pensamento de Hobbes. Como lembra Liisi Keedus (2012), esta é uma tese pouco convencional na Inglaterra dos anos trinta, onde Strauss desenvolve e publica sua pesquisa. Ali, o autor do *Leviatã* era visto sobretudo como defensor de um poder absoluto e, portanto, contrário às liberdades individuais.

Contudo, a tese de Strauss parece seguir certa tradição alemã. Já em 1896, Ferdinand Tönnies lia Hobbes como defensor dos direitos naturais, afirmando que sua tese sobre a proteção da vida e dos interesses individuais como bem maior levava ao “isolamento dos indivíduos uns contra os outros, e do Estado contra cada um” (TÖNNIES *apud* KEEDUS, *op.cit.*, p. 324), isto é, no “desmantelamento de todas as relações comunais”, na medida em que a sociedade era pensada “apenas como uma associação instrumental de indivíduos egoístas” (KEEDUS, *op.cit.*, p. 324). A tese aparece ainda nos escritos Friedrich Meinecke e Ernst Cassirer, em 1924 e 1932, respectivamente.¹²⁴ Para eles, diz Keedus, “Hobbes foi o primeiro pensador na tradição ocidental a minar completamente o espírito político”, uma vez que em sua teoria “não existe comunidade política propriamente dita (...), assim como não há nada originalmente social no homem hobbesiano” (*idem*). Portanto, a leitura de Hobbes como liberal não era exatamente uma novidade na Alemanha do pós Primeira Guerra, onde o termo *liberalismo* confundia-se com *democracia* e referia-se especialmente ao espírito burguês, representando “a inabilidade de tomar decisões, a falta de compromisso com qualquer causa e uma conduta política egoísta – desgraças resumidas como ‘parlamentarismo’ e percebidas como as razões subterrâneas do caos político na República de Weimar” (*ibid.*, p. 322).

Arendt muito provavelmente tinha conhecimento dessa interpretação.¹²⁵ Mas é o livro de Strauss que ela toma como leitura complementar ao comentário sobre Hobbes no curso de 1955.¹²⁶ É curioso, no entanto, que nunca tenha havido um debate público sobre suas ideias e que nenhum deles tenha, em seus livros, feito qualquer menção à obra do outro. Pois as semelhanças entre o tema de suas pesquisas são notórias e vão além da leitura de Hobbes.

¹²⁴ Os livros citados por Liisi Keedus são: Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*; Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*.

¹²⁵ Meinecke e Cassirer são citados algumas vezes no decorrer das obras, cursos e correspondências de Arendt, mas nunca em referência a Hobbes. Veja-se HC, pp. 264 n.18, 285 n.47; BPF, p. 49 n. 15; AJ, 1992, p. 544. Sobre a relação entre Arendt e Cassirer em torno da questão judaica, veja-se CURTHOYS (2013). Não tenho conhecimento de qualquer referência a Tönnies nos escritos de Arendt.

¹²⁶ O livro que lhe faz companhia é *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, de Raymond Polin (Paris, Presses Universitaires de France, 1953).

Nosso esforço nessa seção será imaginar o “diálogo tácito ou latente” (BEINER, 1990, p. 138) entre Arendt e Strauss.¹²⁷ Iniciaremos a) apresentando a defesa straussiana de um *retorno à razão* como resposta à falência do homem moderno. Em seguida, b) analisaremos as respostas de Arendt e Strauss diante do diagnóstico, comum a ambos, segundo o qual modernidade é marcada pela *desconfiança* e a *dúvida*. O que nos leva a considerar o papel que cada um atribui às *virtude políticas*. A consideração sobre o que significa agir de modo virtuoso nos leva c) ao centro da divergência entre Arendt e Strauss: suas considerações sobre a *filosofia política*. Finalmente, argumento que d) a posição de Arendt diante da filosofia política implica em uma *crítica da noção de governo* e em uma reposição da relação entre *pensamento e ação*, a qual encontra seu vínculo na faculdade da *imaginação*.

a) O retorno à razão

No livro de 1936, Strauss afirma que o interesse inicial de Hobbes pelo estudo da história revela sua desconfiança na efetividade dos preceitos fornecidos pela filosofia para a justa condução das comunidades humanas. Não se tratava, para o autor do *Leviatã*, de preservar a validade desses preceitos a despeito de sua aplicabilidade. Pelo contrário, o valor de uma regra deveria ser medido pelo seu sucesso e a “filosofia não mostrou nenhum caminho para a aplicação de suas normas. Esta falha”, explica Strauss, seria “remediada pela nova filosofia política, cujo motivo de orgulho é que ela, em contraste com a filosofia tradicional, ensina uma moralidade aplicada” (STRAUSS, 1963, p. 99). Em outras palavras, Hobbes não procura na história os exemplos de homens que obedeceram adequadamente os princípios fornecidos pelos antigos livros e pelas autoridades estabelecidas; trata-se antes de uma investigação histórica que busca “a descoberta das próprias normas” (*ibid.*, p. 94).

Tais normas não seriam princípios transcendentais. Hobbes reconhece, por exemplo, o poder divino e a verdade das Escrituras, mas não deduz daí uma ordem política. Do mesmo modo, ele não estaria interessado nos meios para se alcançar um fim supremo, mas tão somente no bom uso dos meios – sejam quais forem os fins. Esta seria uma filosofia sem *summum bonum*. Nas palavras de Strauss, “mesmo se houvesse uma ordem eterna, ele consideraria apenas o real comportamento dos homens, (...) todo seu interesse está centrado no homem, na aplicação, no ‘uso dos meios’” (*ibid.*, p. 100), sendo seu único “fim” a

¹²⁷ Uma versão foi apresentada sob o título “Pode a política ser salva pela razão? Um debate silencioso entre Arendt e Strauss”, durante o VII Cíelo Hannah Arendt realizado na Universidade Estadual de Londrina, em novembro de 2016.

preservação da vida, o direito de defender-se contra qualquer outro. “Sua filosofia política torna-se histórica porque, para ele, a ordem não é imutável, eterna, existente desde o início, sendo produzida apenas ao fim de um processo; para ele, a ordem não é independente da vontade humana, sendo antes sustentada pela vontade e nada mais” (*ibid.*, p. 106).

Por isto, na formulação que o próprio Hobbes apresenta no *De Homine*, “a política e a ética (isto é, as ciências do *justo* e do *injusto*, da *igualdade* e da *desigualdade*) podem ser demonstradas *a priori*; porque nós mesmos criamos os princípios – isto é, as causas da justiça (a saber, as leis e os contratos)” (HOBBS, 1972, cap. 10, art. 5). Justo é aquele que obedece a lei, que cumpre o que foi acordado; e uma lei é justa por si própria, ou melhor, sua justiça deriva de sua eficiência. A justiça não depende de nenhum valor de verdade ou padrão de justiça que seja externo e superior à sua própria aplicação. Assim, diz Strauss, é evidente que Hobbes “não parte, como faz toda a grande tradição, da ‘lei’ natural, isto é, de uma ordem objetiva; ele parte do ‘direito’ natural (...) de uma reivindicação que, longe de ser dependente de qualquer lei, ordem ou obrigação anterior é ela própria a origem da lei, da ordem e da obrigação” (STRAUSS, 1963, p. viii).

O modo como o próprio Strauss compreende o estudo da história e sua relação com a lei é de todo diferente. O que se depreende, evidentemente, da diferente posição que ele próprio ocupa na história: enquanto Hobbes encontrava-se naquilo que retrospectivamente podemos chamar de início da modernidade, Strauss escreve a partir de experiências que parecem indicar sua derrocada. “Os estudos históricos”, diz ele em palestra proferida em 1940, “são necessários por causa da *falência* do homem moderno. (...) [É] *possível*, afinal, que a verdade, ou a correta abordagem da verdade, tenha sido encontrada em um passado remoto e *esquecida* por séculos” (STRAUSS, 2006, p. 125).

Trata-se então de encontrar aquilo que foi perdido. Para isto, é preciso compreender o caminho que nos trouxe até aqui. Um caminho que nos fez perder a razão e abraçar a autoridade como fundamento de toda decisão política. O percurso é brevemente traçado da seguinte forma. Quando a razão e o argumento pareceram incapazes de fornecer “o mínimo de entendimento mútuo exigido para a convivência”, não restou escolha às pessoas “senão abandonarem a razão em nome da *autoridade*”; e a “forma mais visível de autoridade”, continua ele citando Schmitt, “é o *Estado*” (*ibid.*, p. 127). Mas apesar da alta conta em que as pessoas consideram o Estado, ele “não pode nunca ser uma autoridade *absoluta*. Uma autoridade absoluta deve ser sobre-humana, a autoridade de Deus” (*ibid.*, p. 128). O fim da guerra – o tema dessa palestra são as “questões vitais da filosofia alemã pós-guerra” – trouxe

consigo a fé na revelação, ainda que com a desconfiança em relação à religião. “A incapacidade da ciência e da filosofia moderna em dar ao homem um ensinamento claro a respeito da questão fundamental, a questão da boa vida, levou as pessoas a abandonarem a ciência ou a razão em nome da autoridade, e então a abandonarem a autoridade do Estado em nome da autoridade da Revelação” (*ibid.*, p. 129). Strauss admite que as pessoas na Europa do século XX são confrontadas, de um lado, com uma tentativa de restauração da autoridade divina e, de outro, com um novo e radical ateísmo. Coloca-se então a questão: existe um Deus? Para responder à gravidade dessa questão seria preciso retornar a um momento em que ela foi posta seriamente, ou seja, é preciso retornar a uma filosofia pré-kantiana.

O “novo racionalismo”, o “retorno à sanidade”, está preocupado com “a busca pelas verdades *eternas* e os padrões *eternos*” (*ibid.*, p. 132). Strauss pergunta: o que foi provado pelo historicismo moderno, isto é, pela crença de que toda verdade é relativa às circunstâncias? Talvez que as respostas que buscavam a verdade não se tornaram doutrinas amplamente aceitas. Mas isto, diz ele, “claramente não prova que a questão que busca a verdade sobre o universo, sobre Deus, sobre o correto objetivo da vida humana é uma questão sem sentido” (*ibid.*, p. 132). Assim, a consciência histórica que nos levou de volta às questões fundamentais deve ela própria ser superada em uma “liberação do historicismo” (*ibid.*, p. 133). Em outros termos, a “*história deve ser aplicada a si mesma*”, ou seja, o historicismo deve ser reconhecido como um fenômeno passageiro.¹²⁸ Assim, “tornamo-nos novamente (...) filósofos *naturais*” (*idem*).

Este retorno à razão “como foi concebida em tempos pré-modernos” (*idem*) tornou-se possível após o pensamento de Aristóteles e Platão ser devidamente *compreendido* – ele teria sido refutado, mas não compreendido pela filosofia moderna. Esta compreensão – ou a moderna incompreensão – foi revelada por Heidegger¹²⁹, abrindo um novo caminho para aqueles que se viam insatisfeitos com a filosofia moderna. Um caminho de volta. Pois “o homem moderno tem *saudade* do que foi *real* na Grécia” (*ibid.*, p. 135).

¹²⁸ “O historicismo afirma que todos os pensamentos e crenças humanas são históricos e, portanto, estão destinados a perecer; mas o próprio historicismo é um pensamento humano; daí que o historicismo possa ter apenas uma validade temporária, ou simplesmente não pode ser verdadeiro. Afirmar a tese historicista significa duvidar dela e transcendê-la” (STRAUSS, 1965, p. 25).

¹²⁹ É ambígua a posição de Strauss em relação a Heidegger. Se ele o elogia por abrir a possibilidade de um reencontro com a filosofia clássica, também repreende o seu “radical historicismo”, isto é, a ideia de que a verdade se revela apenas no horizonte do *Dasein*, em sua historicidade (*Geschichlichkeit*). A crítica a Heidegger é então a crítica ao próprio historicismo: ele deve ser superado pela verdade que revela.

b) A desconfiança moderna e o papel da virtude

A descrição da filosofia hobbesiana apresentada acima pode facilmente ser sintonizada com uma afirmação de Arendt em *Origens do Totalitarismo*, segundo a qual Hobbes “não estava preocupado com a vã especulação sobre novos princípios políticos ou com a velha busca pela razão que governa a comunidade dos homens” (OT, p. 145). Pode-se ainda dizer que, tanto para Strauss quanto para Arendt, a recusa da tradição filosófica diz respeito às experiências da *dúvida* e da *desconfiança* que caracterizam o pensamento moderno.¹³⁰ A dúvida radical, escreve Strauss, tem como correlatos a desconfiança e o medo. Assim como Descartes começa duvidando de seus próprios sentidos, “Hobbes começa interpretando o Estado e com ele toda a moralidade a partir da natural desconfiança entre os homens” (STRAUSS, 1963, pp. 56-57). Em uma nota de seus cadernos de pensamento, escrita em 1953, Arendt afirma – como o faria outra vez em *A Condição Humana* (HC, p. 273) – que “a desconfiança é o começo da filosofia e da ciência moderna” (DENK, p. 393). Essa desconfiança, para ambos, leva ao apego pela individualidade e, conseqüentemente, ao desprezo pela política. Trata-se então de recuperar a dignidade da política. Mas é preciso distinguir cuidadosamente as posições de Arendt e Strauss.

Para ela, a desconfiança leva o homem moderno a um verdadeiro mergulho em sua interioridade, no qual cada um se percebe completamente isolado de todos os demais. Daí que a lógica, o cálculo, o raciocínio abstrato que pode operar independentemente de qualquer conteúdo torne-se o modelo do conhecimento. Porém, a mais radical e emblemática experiência dessa intimidade é a dor, a experiência menos comum, isto é, aquela que definitivamente não pode ser compartilhada. Em outra nota de seus diários, de 1955, ela escreve: “Apenas a dor expulsa alguém do mundo comum, ela é o grande individualizador. (...) A dor como princípio político, sobretudo a ‘morte violenta’! de Hobbes, é mera impotência, a falta de poder daquele que, através da dor – ou do medo da dor – é jogado de volta para si mesmo” (DK, p. 510; cfe. HC, pp. 50-51). Sentimentos como a dor e o medo da morte não conduzem à vida pública e política; eles nos tiram da companhia dos outros e jogam-nos para dentro de nós mesmos.

Strauss tem uma interpretação diversa sobre os resultados da desconfiança moderna. Ela não levaria ao isolamento, mas a um tipo de interação que não tem como base “o lugar que é essencialmente devido ao homem no cosmos”, mas tão somente a posição do “homem

¹³⁰ Cfe. KEEDUS, 2012, pp. 327-328.

individual (...) em relação a outros indivíduos” (STRAUSS, 1963, p. 128). Assim, o medo da morte que serve de princípio à política hobbesiana não é o medo da dor, mas da humilhação; o medo de ter sua vida arrancada de forma violenta e indigna, bem como o desejo de ser superior aos demais. Parece que não estamos assim tão distantes da interpretação arendtiana. Também para ela o espírito da filosofia hobbesiana não conduz ao completo isolamento – o que seria possível apenas na morte – mas a uma relação competitiva. Mas a diferença entre Arendt e Strauss torna-se nítida se nos perguntamos o que significa a desvalorização da política. Para isso é preciso compreender o que se entende como *virtude*.

Para Strauss, o que se perde com a desconfiança moderna é a crença na objetividade das virtudes políticas, isto é, a ideia de que a coragem, a honra, o heroísmo são valores em si mesmos e expressam uma qualidade do agente; que elas dizem respeito ao lugar do ser humano no cosmos e àquilo que deve ser considerado verdadeiro, bom e justo. Assim, o que resta na teoria hobbesiana é a busca da virtude como uma relação inter-subjetiva, ou seja, como algo que depende inteiramente da posição do agente em relação aos demais e ao modo como eles o enxergam. A honra “perde sua relação com padrões de excelência objetivamente válidos e torna-se a tentativa de criar a impressão de ser honrado” (KEEDUS, *op.cit.*, p. 332). Mas não existe aí nenhuma relação com o que é a honra verdadeiramente. Daí que, por fim, Hobbes reconheça nesta busca pelo reconhecimento e pela superioridade diante do outro não uma virtude, mas um *vício*. A vanglória gera desacordo entre os cidadãos e, conseqüentemente, a desordem política. Algo que deve ser combatido pelo Leviatã, o rei dos orgulhosos. A desvalorização da política, segundo Strauss, ocorre justamente quando as virtudes são pensadas egoisticamente, como valores subjetivos e sujeitos às paixões individuais, sendo assim opostas a uma esfera razoável, prática e moderada. Trata-se então de recuperar a dignidade da política como domínio da razão ou, nos termos de sua crítica a Schmitt, de uma afirmação da moral e da virtude como justificativas de nossas ações. O que deve ser realizado por um retorno aos problemas da filosofia clássica.

Arendt, por sua vez, desvincula virtude e razão, isto é, não toma a virtuosidade como padrão absoluto. É verdade que, assim como Strauss, ela encontra no desprezo de Hobbes pelas antigas leis e parâmetros que guiavam a ação humana a semente da catástrofe moderna, na medida em que a vontade (de poder) é transformada no único critério de um processo desprovido de finalidade ou sentido. No entanto, ela se afasta da solução conservadora de Strauss, para quem recuperar os ensinamentos da filosofia clássica seria retomar à razão. Uma anotação de Arendt em sua cópia do livro de Strauss pode servir para ilustrar esse desacordo.

No capítulo final de seu livro, Strauss atribui a Hobbes duas inovações fundamentais: a subordinação da lei ao direito e o reconhecimento da ideia de soberania. Ambas estariam diretamente relacionadas. Pois o direito individual pode substituir uma lei geral apenas quando a lei perdeu sua razão, quando ela não é mais reconhecida como razoável e justa. E o apelo a uma vontade soberana seria uma resposta à essa falta de sentido: “a vontade, e não a deliberação ou o raciocínio, é o núcleo da soberania ou da ideia de que as leis são leis não por causa de sua verdade ou razoabilidade, mas devido apenas a sua autoridade” (STRAUSS, 1963, p. 160). O fundamento do direito assim concebido é uma vontade arbitrária; o fundamento da lei, pelo contrário, deve ser uma justificação racional.

Dito de outro modo: a antiga resposta à questão sobre quem ou o que deve governar, diz Strauss, é ‘a lei’. Quando os filósofos não puderam mais aceitar a origem divina da lei para justificar essa resposta, eles buscaram outra razão: o racional deve governar o irracional, a mente deve governar o corpo, os velhos devem governar os jovens, os mestres devem governar os escravos, o homem deve governar a mulher, daí por diante. Apenas quando esta justificação também foi posta em jogo é que o direito substituiu a lei, fazendo com que a vontade entrasse em cena. O “problema da soberania”, isto é, a substituição da lei natural pelo direito natural e o reconhecimento de que uma vontade soberana deve governar, “emerge apenas quando é colocado em questão o direito da razão e de pessoas racionais governarem” (*ibid.*, p. 158).

Arendt marca dois grandes pontos de exclamação ao lado desta passagem e escreve: “Não! Quando a razão é colocada em questão!”¹³¹. Enquanto Strauss pretende recuperar um certo privilégio da razão (e de pessoas sensatas, isto é, aquelas que se importam com a filosofia), Arendt considera esta uma resposta politicamente inadequada. Aqui, curiosamente, ela se aproxima de Hobbes em sua crítica da filosofia, na medida em que recusa padrões e normas que se impõem aos assuntos humanos a partir de um ponto de vista exterior. “A política surge *entre os homens*,” escreve ela ainda em 1950, nos seus diários. “Hobbes o compreendeu perfeitamente” (DENK, p. 17). O que interessa são as experiências concretas. Não se trata, como defende Strauss, do “reconhecimento de princípios universais” a partir dos quais o homem deva “julgar a ordem estabelecida, ou aquilo que é verdadeiro aqui e agora, à luz da ordem natural ou racional” (STRAUSS, 1965, p. 13). Arendt não pensa as virtudes como padrões objetivos de excelência, mas a partir das relações que estabelecemos entre nós.

¹³¹ As anotações de Arendt estão disponíveis em: <http://www.bard.edu/arendtcollection/marginalia.htm> (Último acesso: 02/08/2016).

Em leitura semelhante a nossa, Helton Adverse (2016) apresenta o desacordo entre Arendt e Strauss a respeito da virtude tendo Maquiavel em vez de Hobbes como ponto de referência. Enquanto Arendt elogia o autor d’*O Príncipe* por abandonar um ideal de sabedoria em nome da realidade da vida política em si mesma, Strauss o recrimina pelo mesmo motivo. Do ponto de vista de Arendt, o realismo político de Maquiavel teria a “coragem de assumir a radical indeterminação da vida política”. Strauss, por sua vez, defende que a ciência política daí derivada se tornaria incapaz de emitir um juízo de valor sobre a realidade. No século XX, isto se traduziria na incapacidade de diagnosticar o perigo totalitário. A virtude política não seria então a *coragem* – que estaria muito mais próxima da arrogância, a *hybris*, que “alimenta o tirano” – e sim a *moderação*. A filosofia política possui para Strauss um viés conservador no sentido de preservar as estruturas da vida política. Como vimos, o pensamento arendtiano também está comprometido com a preservação das instituições políticas. Adverse reaproxima então os adversários, afirmando que coragem e moderação são aspectos distintos da mesma realidade política. Embora tal aproximação seja produtiva, seguirei buscando ressaltar a distância entre ambos.

c) Filosofia ou política

Em artigo sobre o “diálogo não iniciado” entre Arendt e Strauss, Ronald Beiner sustenta que – para além da semelhança na crítica que ambos dirigem ao liberalismo e em seu apreço pelo pensamento grego – a diferença mais gritante estaria na preocupação de Strauss com a *filosofia* antiga e no interesse de Arendt por sua *política*. De fato, a comparação que aqui fazemos não pode ignorar a crítica dirigida por Arendt à filosofia política.¹³²

Em uma série de conferências ministradas em 1954, das quais trechos foram publicados postumamente sob o título “*Philosophy and Politics*”¹³³, Arendt analisa o surgimento do que ela chama de *abismo* entre a atividade filosófica e a política. A separação teria sua origem histórica na condenação de Sócrates entre os atenienses e na resposta de Platão. Mas este evento, de fato, apenas expressaria o antagonismo essencial entre duas experiências ou modos de vida. Na tragédia socrática, revela-se a oposição entre a solidão do

¹³² Para uma leitura da relação entre *filosofia* e *política* a partir dos diários de pensamento [*Denktagebuch*] de Arendt, veja-se Chacón (2010; 2012).

¹³³ Uma análise mais completa desse artigo encontra-se no segundo capítulo de minha dissertação de mestrado: *Três estudos sobre a tensão entre filosofia e política em Hannah Arendt* (2013). Outra análise do pensamento platônico, empreendida em “*O que é a Autoridade?*”, será abordada na seção 4.1.

pensamento e a convivência exigida pela vida pública, o que também diz respeito ao conflito que se estabelece quando a voz da consciência se contrapõe às leis.¹³⁴ O chamado socrático a um exame de si mesmo se mostrava aos cidadãos como uma revolta e uma ameaça aos valores que orientavam a cidade. Por outro lado, esta mesma atividade não tinha como fruto uma verdade que substituísse as antigas opiniões. Pelo contrário, o exercício filosófico não possui resultado final, configurando-se como uma constante busca pela sabedoria. Logo, conclui Arendt, o filósofo “tem realmente uma desvantagem decisiva no momento em que retorna à esfera política. Ele é o único que não sabe, o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com outras opiniões” (PhP, p. 100; PP, p. 80). O que se mostrou verdadeiro em uma situação crucial: as palavras de Sócrates não convenceram os juízes, que decidiram por sua morte.

“Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da polis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates” (PhP, p. 73; PP, p. 47). A resposta de Platão fornece uma solução para o conflito entre o filósofo e a cidade que, ao contrário do que teria sido pretendido por Sócrates, acirra definitivamente a tensão.¹³⁵ O erro de Sócrates, na interpretação platônica que nos foi transmitida pela tradição, foi ter insistido em debater com os juízes como o fazia entre seus companheiros, a fim de que também eles chegassem, por si mesmos, a uma concepção mais verdadeira. Filho da democracia, Sócrates confiava no poder iluminador das palavras, no caráter revelador do âmbito público. Mas para Platão, diz Arendt, “persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão; persuadir não é, pois, o contrário de governar pela violência, mas uma outra forma de fazê-lo” (PhP, p. 79; PP, pp.

¹³⁴ Para compreendermos o teor do conflito, vale lembrar o arraigado preconceito dos cidadãos atenienses contra os *sophoi*, os sábios que não se preocupavam com os assuntos que concerniam à vida na polis, mas com as questões eternas, imutáveis e alheias às decisões humanas. Estes apareciam aos demais como figuras estranhas, afastadas da realidade e incapazes até mesmo de portar-se adequadamente nas mais simples tarefas cotidianas. Arendt lembra a anedota segundo a qual Tales de Mileto, contemplando o firmamento, desliga-se de tal modo do mundo que não enxerga o buraco logo à sua frente. O ridículo da situação revelaria que uma pessoa incapaz de saber o que é bom para si, mesmo nos casos mais banais, não pode saber o que é bom para a cidade. Não se trata apenas de patéticas e sim da *idiotice*, em sentido grego (*idion*), que acompanha quem se dedica à filosofia na medida em que ela implica um afastamento e, no limite, demanda independência em relação ao mundo.

¹³⁵ Uma série de outros argumentos a respeito do caráter não-socrático ou mesmo anti-socrático das doutrinas platônicas é fornecida por Heinrich Blücher em curso ministrado na New School for Social Research, em 1954. Disponível em: <http://www.bard.edu/bluecher/lectures/socrates.htm> (Último acesso: 05/02/2013). No mesmo ano, Arendt pronuncia a conferência na Notre Dame University, de onde se extrai o artigo “*Philosophy and Politics*”. Considerando a intensa comunicação intelectual entre o casal Arendt-Blücher nesta época (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 345), é bastante plausível que ela tivesse em mente aqueles argumentos.

54-55).¹³⁶ A verdadeira liberdade de pensamento só poderia ser exercida entre os filósofos, os quais ele temia serem novamente condenados pela ignorância dos vulgos. A escola platônica constitui-se assim como uma instituição à parte da vida pública, a fim tanto de proteger os filósofos quanto de torná-los capazes de governar racionalmente a cidade.

O que Arendt rejeita na filosofia política é justamente aquilo que Strauss tenta recuperar: a hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa*¹³⁷, isto é, a superioridade da nobre atividade intelectual sobre as demais atividades e assuntos humanos, incluindo-se a atividade política. Não por acaso, o que explica a crise dos valores na modernidade, segundo Strauss, é uma transformação *intelectual*. Em *O Que é a Filosofia Política?*, ele identifica em Maquiavel o momento em que o centro de gravidade da existência humana deixou de ser a *vita contemplativa*. Arendt, por outro lado, compreende a crise da modernidade a partir dos *eventos* que marcam seu aparecimento. Assim, embora preste especial atenção às respostas que Maquiavel forneceu às perplexidades de seu tempo, ela o toma como escritor político, não como filósofo, ou seja, como alguém que buscou compreender a política em si mesma em vez impor a ela medidas exteriores.

Segundo Beiner, a importância concedida aos eventos não faria de Arendt uma historicista em sentido estrito. Ele chama de “historicismo forte” a ideia de que tudo o que “é bom ou ruim, desejável ou indesejável, verdadeiro ou falso é essencialmente governado pelas necessidades e aspirações de culturas distintas, de modo que aquilo que é moralmente verdadeiro para os cidadãos [*citizens*] da antiga polis pode ser não-verdadeiro para os habitantes [*denizens*] do estado moderno e vice-versa” (BEINER, 1990, p. 241). O motivo pelo qual Beiner a afasta deste suposto relativismo será tratado e questionado por nós adiante. Antes, cumpre notar que se Arendt é colocada ao lado de Strauss contra este primeiro sentido da relação entre verdade e experiência histórica, a diferença entre eles é ressaltada no que seria uma versão mais fraca do historicismo. Nesta, a verdade seria independente das circunstâncias, podendo no entanto ser revelada *através* da história. Sendo a questão que os separa: “Onde reside a verdade? Quem tem razão?” (*ibid.*, p. 242). Em outras palavras, qual é

¹³⁶ Neste trecho, Arendt versa sobre a noção platônica de persuasão, não a de Sócrates ou a sua própria. A tradução de Pedro Jorgensen Júnior inclui um “Para Platão” no início da frase, a fim de destacar essa diferença. Discordo assim da interpretação que André Duarte dá a este trecho, sugerindo que nele Arendt admitiria certo elemento de violência no discurso político (DUARTE, 2000, p. 183).

¹³⁷ “A escolha final que [Arendt e Strauss] nos apresentam encontra-se (...) entre a mundanidade do *bios politikos* e a posição contemplativa do *bios theoretikos*” (VILLA, 1999, p. 176).

a experiência (histórica) que dá acesso à verdade (trans-histórica)?¹³⁸ Suas respostas divergiriam de acordo com uma diferença marcante: a ênfase na filosofia ou na política – e por conseguinte, a relação entre o filósofo e o cidadão comum.¹³⁹

Para Strauss, a interpretação da *polis* fornecida pela filosofia antiga é “a mais razoável e a mais satisfatória”, isto é, a ordem política esboçada por Platão e Aristóteles “é a ordem política perfeita” (STRAUSS *apud* BEINER, 1990, p. 242). Ora, o que é esta ordem senão a hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa*? Tanto a república platônica quanto a *politeia* aristotélica são modelos em que a comunidade é organizada a fim de garantir a tranquilidade e a segurança daqueles que se dedicam à vida intelectual. Para Strauss, é a experiência filosófica que nos dá acesso à verdade e esta não estaria à disposição de todas as pessoas. O filósofo straussiano “conversa apenas com aqueles que não são pessoas comuns, aqueles que de um modo ou de outro pertencem à elite” (STRAUSS, 1989, p. 154). É verdade que a filosofia deve partir do senso comum, mas na medida em que ela consiste “na ascensão desde as opiniões até o conhecimento ou a verdade”, as próprias opiniões são menores em relação à verdade, elas são apenas “fragmentos da verdade” (STRAUSS, 1965, p. 124). Portanto, não se trata apenas de defender a superioridade da filosofia sobre as demais experiências humanas, mas de garantir a superioridade do sábio sobre o vulgo.

Pode-se dizer que a premissa básica da filosofia política clássica seria a ideia de que a desigualdade natural dos poderes intelectuais é, ou deve ser, de importância política decisiva. Daí que o governo ilimitado do sábio (...) apareça absolutamente como a melhor solução para o problema político (STRAUSS *apud* BEINER, *op.cit.*, p. 245).

A verdade que se observa através da história é a natural desigualdade dos homens em relação às suas capacidades intelectuais. Nas palavras de Beiner, “para Strauss, a consideração política decisiva é um determinado fato natural que obscurece todos os outros potencialmente relevantes fatos naturais” (*ibid.*, p. 245). Este fato deveria ser automaticamente traduzido em uma organização política em que as pessoas mais sábias

¹³⁸ “[A] história parece provar que todo pensamento humano, e certamente todo pensamento filosófico, refere-se aos mesmos temas e problemas fundamentais (...). Se os problemas fundamentais persistem em toda mudança histórica, o pensamento humano é capaz de transcender sua limitação histórica ou de alcançar algo trans-histórico” (STRAUSS, 1965, p. 24).

¹³⁹ Dana Villa parte dessa distinção, afirmando que “Arendt fica ao lado do cidadão e Strauss com o filósofo”, para então aproximá-los ao sugerir que: “Ambos apontam para a possibilidade de uma cidadania filosófica ou socrática, a qual escava a dicotomia entre filosofia e política” (VILLA, 1996, p. 157). Não exploraremos as possibilidades de aproximação entre Arendt e Strauss, pois isto demandaria uma análise mais demorada sobre a imagem que cada um faz de Sócrates. Embora esta aproximação certamente possa ser defendida, parece-me mais produtivo – e mais coerente com o espírito do pensamento de ambos – ressaltar suas divergências.

governem as demais ou, nos casos em que isto não seja possível, que o governo seja exercido pelas mais nobres (pois a virtude do nobre seria um reflexo da sabedoria filosófica). As modernas democracias de massa seriam justamente o governo da única classe desprovida de conhecimento e, portanto, de virtude: a dos homens comuns.

É no mínimo questionável, diz Beiner, que a disparidade intelectual deva automaticamente ser traduzida como uma diferença política. “Parece mais razoável dizer que dotes intelectuais e dotes políticos representam simplesmente duas capacidades humanas bastante distintas” (*ibid.*, p. 246). Esta seria a posição de Arendt, para quem a inteligência não se confunde com a capacidade de julgar ou agir politicamente. Neste ponto, o diálogo silencioso com Strauss se faria presente nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, curso ministrado por Arendt no fim de sua vida e publicado postumamente. Para Kant, ensina ela, a filosofia não garante acesso privilegiado à verdade, mas esclarece as experiências comuns a todos os homens e mulheres. Esta capacidade estaria presente em toda e qualquer pessoa disposta a pensar. Mais uma vez, em *A Vida do Espírito*, Arendt recorda Kant ao dizer que a “antiga distinção entre os muitos e os ‘pensadores profissionais’ (...) perdeu sua plausibilidade” e que, agora, “devemos ser capazes de ‘demandar’ (...) a capacidade de dizer o que é certo e errado (...) de toda pessoa sã, não importa quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida ela possa ser” (LMT, p. 13). Ao contrário do que Strauss parece afirmar, qualquer pessoa poderia se reunir para discutir e deliberar os assuntos que dizem respeito à vida comum.

Nos termos da discussão que Arendt leva a cabo em “*Philosophy and Politics*”, podemos dizer que Strauss também compreende o abismo, aberto a partir da condenação de Sócrates, entre o filósofo e o cidadão. Curiosamente, ambos citam a passagem em que Pascal descreve Platão e Aristóteles divertindo-se com a filosofia política “como se estivessem estabelecendo regras para um manicômio” (PASCAL *apud* BEINER, 1990, p. 247). Enquanto para Strauss este é por definição o papel da filosofia, Arendt busca transformar esta relação e inaugurar uma “nova filosofia política”. Esta não deve buscar fora da vida política as regras e padrões que irão governá-la; não se deve entendê-la como a saída da caverna platônica, a ascensão “dos muitos (*doxai*) ao uno (verdade)” (VILLA, 1999, p. 167). A nova filosofia política deve antes ser capaz de dirigir um novo olhar à própria experiência política, isto é, de considerar com dignidade a experiência de homens e mulheres comuns. Uma filosofia política deve então se espantar com a pluralidade humana e fazer dela uma questão.

É neste sentido que Arendt retorna às experiências políticas soterradas pela filosofia política tradicional, incluindo a experiência original da *polis* grega. Revela-se ali a noção de

isonomia, a igualdade entre os cidadãos diante da lei. Não se trata da igualdade encontrada como dado natural, mas de uma condição construída e garantida politicamente. Arendt admite que somos desiguais não apenas no que diz respeito às nossas capacidades intelectuais, mas em todas as nossas habilidades e inclinações. Contudo, não se deduz de qualquer dessas diferenças uma hierarquia política. O papel da política, ou melhor, a capacidade humana relacionada a esta experiência – a experiência da vida em comum – é antes a capacidade de equalizar as diferenças.

Mas por que devemos nos tornar iguais? A questão nos leva de volta ao problema do teor normativo da teoria arendtiana (seção 2.3). Beiner infere da *possibilidade* de nos tornarmos iguais uma espécie de *obrigação* moral, a qual seria derivada de um fato sobre a natureza humana. A noção arendtiana de que todos “tem o mesmo direito à dignidade humana” corresponderia a afirmação kantiana de que todos “tem em princípio igual acesso à apreensão da lei moral” e, por isso, todos os “seres humanos *realmente são* iguais no aspecto mais fundamental” (BEINER, *op.cit.*, p. 250). A construção *artificial* da igualdade política seria a constatação de uma verdade *natural*. Ou seja, no caso de Arendt, a igualdade política seria a experiência histórica que nos dá acesso a uma verdade trans-histórica. Logo, apesar das divergências entre Strauss e Arendt, ao fim e ao cabo haveria ao menos um acordo fundamental: a história nos revela uma verdade que está além da própria história e, portanto, daquilo que os homens podem fazer conforme sua vontade. Enquanto para Strauss a ordem política deveria ser *a tradução da natural desigualdade intelectual* entre os homens, para Arendt a política seria não apenas a correção dessa e de outras desigualdades, mas *a tradução de uma igualdade fundamental*. O acordo se daria, portanto, na ideia de um fundamento para a vida política, uma *lei natural*.

O artigo de Beiner certamente nos ajuda a compreender muito da diferença entre Arendt e Strauss, mas peca ao inflacionar o conteúdo normativo da teoria arendtiana atribuindo a ela uma espécie de lei natural.¹⁴⁰ Não precisamos retomar aqui todos os argumentos com os quais busquei mostrar que a igualdade para Arendt *não* é um fato natural e, de modo algum, algo que possa ser demonstrado (seção 1.6). A igualdade, nos termos que

¹⁴⁰ A este respeito, vale lembrar que o trecho da Declaração de Independência dos Estados Unidos sobre o qual Arendt tão cuidadosamente se debruçaria nos anos sessenta, em *Sobre a Revolução*, (“*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”) é também o ponta-pé inicial das conferências de Strauss reunidas em *Natural Right and History*, de 1950. Se no elogio de Arendt à Revolução Americana a Declaração se tornará enigmática e paradoxal (cfe. cap. 4), para Strauss ela indica uma obrigação moral, um compromisso com a “fundação natural e divina nos direitos do homem” (STRAUSS, 1965, p. 1).

emprestamos de Anne Phillips, não é senão uma reivindicação e um acordo. Conforme inferimos da leitura de Judith Butler, a igualdade política tem como base a “des-fundação” do humano e, portanto, a desnaturalização de seus direitos. Isto não significa que a política seja completamente afastada da natureza, mas que é preciso respeitar os *limites* daquilo que *não* escolhemos ou decidimos. Em suma, a política não pode estar positivamente baseada naquilo que é dado pela natureza. Ela pode apenas ser uma resposta, nossa posição diante do que nos foi dado, a saber, as “*diferenças e diferenciações* naturais e sempre presentes” (OT, p. 301).

d) A crítica do governo e o novo papel da razão

Segundo o que Strauss classifica como *historicismo*, “o local e o temporal tem um valor maior do que o universal” (STRAUSS, 1965, p. 15). Ele lembra como exemplo a afirmação de Edmund Burke, ainda no século XVIII, segundo a qual seus direitos como cidadão inglês lhe valeriam mais do que qualquer direito humano universalmente concebido. Em palavras que parecem referir-se à situação dos refugiados europeus no pós-Guerra, Strauss escreve: “Uma vez que princípios universais transformam a maioria dos homens em potenciais desabrigados, [o historicismo] depreciou os princípios universais em favor de princípios históricos” (*ibid.*, p. 16).

A afirmação de Burke, como sabemos, foi considerada por Arendt em *Origens do Totalitarismo* como símbolo das perplexidades dos direitos humanos. É possível, mas não certo, que ela tenha tido acesso às considerações de Strauss enquanto escrevia, uma vez que elas foram proferidas em 1949 e o capítulo de *Origens* em que consta o trecho citado foi publicado em artigo na *Review of Politics* em 1950. De todo modo, é notável a proximidade do tema e a distância de seus julgamentos. Arendt sustenta justamente aquilo que é criticado por seu compatriota: que a proclamação da dignidade humana em sua nudez abstrata não pode substituir o direito localizado no espaço e no tempo, pois apenas leis concretas podem, de fato, proteger as pessoas e impedir que se tornem cidadãos de segunda classe, apátridas e refugiados. Mas a objeção de Strauss não é de menor envergadura. “Negando a significância ou mesmo a existência de normas universais”, diz ele, “a escola histórica destrói a única base sólida de todos os esforços para transcender o atual” (*ibid.*, p. 15). Adeptos do historicismo precisariam “confessar sua incapacidade de derivar quaisquer normas da história”, pois “todos os padrões sugeridos pela história como tal provaram-se fundamentalmente ambíguos e, portanto, inaptos a serem tomados como padrões” (*ibid.*, pp. 17-18). É este também o teor de

sua crítica à historicidade [*Geschichlichkeit*] de Heidegger. Preso, por assim dizer, no horizonte em que a verdade se desvelaria, o *Dasein* é incapaz de encontrar a medida de seu próprio julgamento.

A interpretação de Heidegger na letra arendtiana é consideravelmente distinta. Em 1954, após seu primeiro retorno à Alemanha desde o exílio e o primeiro reencontro pessoal com seu antigo professor, ela apresenta ao público norte-americano um panorama do mais recente pensamento político europeu. Por um lado, Heidegger é descrito como herdeiro do preconceito filosófico contra a política.¹⁴¹ Por outro, também é apresentado como marco de uma importante ruptura, uma vez que em seu conceito de *historicidade*

não se revela nenhum absoluto e nenhum espírito transcendente; como diz Heidegger: ‘Deixamos para trás as arrogâncias de todos os Absolutos’. Em nosso contexto, isso significa que o filósofo deixou para trás a pretensão de ser ‘sábio’ e de conhecer os moldes eternos dos assuntos efêmeros da Cidade dos homens, pois essa ‘sabedoria’ só se justificaria a partir de um ponto fora do âmbito dos assuntos humanos, e só poderia ser considerada legítima em virtude da proximidade do filósofo junto ao Absoluto. (...) A renúncia a essa pretensão abre caminho para o reexame de todo o âmbito da política (EU, p. 448).

A renúncia ao absoluto nos lança de volta à relatividade dos assuntos humanos. Mas isto não resolve a questão. Sem padrões universais, como medir nosso próprio julgamento? Sem uma referência exterior, como transcender o atual? Nos termos da questão sobre os direitos humanos, com base em que outro fundamento podemos superar a realidade e estabelecer direitos a quem não tem direitos? Arendt está envolta nesse problema. Se nossa leitura está correta, é esta justamente a questão que a move, impulsionando aquilo que chamamos o *problema dos princípios políticos*.

A negação de todo absoluto – e o problema que isto carrega – passa pela desconstrução da noção filosófica de princípio, que é a desconstrução do próprio pensamento político. Em “*Philosophy and Politics*”, conferência ministrada em 1954, Arendt expressa pela primeira vez a ideia de uma tensão vital entre filosofia e política. Trata-se ali, como vimos na seção anterior, de mostrar como o governo da cidade tornou-se prioridade para os filósofos a partir da tragédia socrática. O fato de Sócrates não ter convencido os cidadãos atenienses de sua inocência teria feito com que Platão duvidasse do poder da persuasão em

¹⁴¹ Nos termos do ensaio sobre a filosofia da existência, de 1946: “O *Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo (...). O que surge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. (...) [U]m conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo” (EU, pp. 208, 210).

uma esfera pública. Daí a imagem do rei-filósofo, que deve regular e governar os assuntos humanos a partir de parâmetros absolutos. A teoria platônica que inaugura nossa tradição estaria assim marcada pela tentativa de se escapar do múltiplo ao universal, da ação – sempre plural e imprevisível – para o governo, da política à filosofia.

A passagem da ação ao governo foi acompanhada por uma transformação no próprio conceito de ação, no qual as capacidades de iniciar (*archein*) e conduzir (*prattein*) algo no mundo deixaram de ser compreendidas como momentos correlatos para serem tomadas como atividades completamente distintas. A antiga concepção grega de que um ato se desdobra entre o impulso de seu líder e a realização coletiva foi esquecida, na medida em que o líder passou a ser pensado como mestre ou governante daqueles que devem apenas seguir o que ele começou. Em outras palavras, o platonismo nos ofereceu a ideia de que a ordem é derivada de uma norma absoluta, um princípio fundamental que deve dirigir e explicar a diversidade dos eventos humanos. Em 1951, essa procura por uma unidade total foi descrita por Arendt em seus diários como “a primeira catástrofe da filosofia ocidental” (DK, p. 43).

Mais do que uma separação, o conflito entre filosofia e política estabeleceu uma hierarquia¹⁴², uma relação de comando e de governo que invadiu a totalidade do imaginário ocidental. Este seria um dos grandes obstáculos no caminho de uma “nova filosofia política”, a qual deve assumir, então, a forma de uma crítica do governo. Um pensamento que pretende encontrar princípios para a vida comum sem recursos a padrões absolutos deve desfazer a relação hierárquica entre governantes e governados, sábios e vulgos, filósofos e cidadãos, pensamento e ação. “O abandono dos parâmetros metafísicos que conformavam a experiência do pensamento”, explica Eduardo Jardim de Moraes, “coincide como fato de que a figura do filósofo não mais se desdobra na figura do rei. (...) Cessa, portanto, a possibilidade de hierarquizar as diversas formas de vida, não havendo mais a preponderância do modo de vida contemplativo sobre o modo de vida ativo” (MORAES, 2003, pp. 44-45). Mas isto significa que a própria ação se torna um problema, na medida em que não é mais possível explicá-la e governá-la a partir de parâmetros absolutos.

A crise política da modernidade é inseparável da crise da verdade e da filosofia. Apesar de seu desprezo pela vida pública, a filosofia havia prestado “um relevante serviço ao homem ocidental (...) fornecendo parâmetros e regras, padrões e medidas com os quais a

¹⁴² A *hierarquia* pressupõe um comando legitimado por um poder transcendente, exterior à própria relação que ele ordena, como indica a origem grega da palavra *hierarkhia*. O *hierarkhes* é o sacerdote, o homem sagrado (*hieros*) que lidera ou governa (*archein*) os ritos. O sentido estritamente religioso de “ordem divina” permaneceu até o século XIV – designando inclusive o escalonamento dos anjos – quando seu uso foi estendido a outras formas de ordenamento de pessoas e coisas (cfe. VERDIER, 2005).

mente humana pôde pelo menos entender o que acontecia na esfera dos assuntos humanos. (...) O colapso do senso comum no mundo atual indica que a filosofia e a política, apesar de seu antigo conflito, tiveram o mesmo destino” (PhP, p. 102; PP, pp. 82-83). Quase vinte anos mais tarde, em *A Vida do Espírito*, Arendt escreve:

O que chegou a um fim é a distinção básica entre o sensível e o supra-sensível, junto com a noção (...) de que tudo o que não é dado aos sentidos – Deus, o Ser, os Primeiros Princípios e Causas (*archai*) ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aparece, de que essas coisas não estão apenas *além* da percepção, mas *acima* do mundo sensível. O que está ‘morto’ é não apenas a localização de tais ‘verdades eternas’, mas a própria distinção (LM, p. 10).

O anúncio nietzschiano da ‘morte de Deus’, assim considerado, não deixa de espantar quem o toma em toda sua complexidade. Mas o espanto não deve nos fazer recuar – aliás, para onde? É a partir dele que um verdadeiro pensamento sobre nossa atual situação é possível. Por isso, Arendt não ignora o perigo. Ela escuta as “vozes estridentes” dos “defensores da metafísica”, as quais “nos alertam sobre o perigo do niilismo” presente na renúncia aos padrões absolutos. Pois é “mesmo verdadeiro que, uma vez que a esfera supra-sensível é descartada, seu oposto, o mundo das aparências como foi compreendido por muitos séculos, é também aniquilado” (LMT, p. 10). Sim, diria Strauss. Com que critério devemos governar o mundo?

É preciso encontrar um novo critério, um novo princípio para a humanidade. Para Arendt, não se pode mais recuperar a hierarquia entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, recorrendo novamente à razão como caminho para o conhecimento da verdade. Tampouco devemos abraçar a irracionalidade, a desmedida, a falta de sentido. “Mas, se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro, como podemos contar as coisas se não temos a noção do número? Talvez seja até absurdo pensar que possa acontecer algo que nossas categorias não estejam aptas a compreender.” (EU, p. 336). Existe ainda um lugar para a razão na nova filosofia política esboçada e cultivada por Arendt. Para compreendê-lo, podemos atentar para o lugar ocupado por Kant. Como vimos, Strauss sustenta que o retorno à razão após as tragédias do século XX nos coloca de volta à questão sobre a existência de Deus. Deveríamos então voltar ao ponto em que esta questão ainda seria considerada seriamente, isto é, a uma

filosofia pré-kantiana. Para Arendt, ao contrário, devemos partir da distinção kantiana entre *Vernunft* e *Verstand*, a razão e o intelecto, a qual “coincide com a distinção entre duas atividades mentais completamente diferentes, pensar e conhecer [*thinking and knowing*], e a duas preocupações também distintas, significado e cognição [*meaning and cognition*], respectivamente” (LMT, p. 14).

Não se trata, portanto, de retornar à razão e sim de atribuir a ela um novo papel. O próprio Kant, diz ela, não prestou atenção a isto na medida em que esteve aferrado às noções de certeza e evidência, os quais são característicos da cognição, isto é, da atividade intelectual através da qual o homem conhece a verdade. Esta é, por exemplo, a atividade que nos mostra que dois mais dois são quatro. Não é possível alcançar tal conhecimento a respeito de Deus – em outros termos, do critério conforme o qual a vida humana deve ser guiada. Mas se o pensamento e a razão, tal qual Arendt os concebe a partir de Kant, devem “transcender as limitações da cognição e do intelecto (...) então devemos supor que o pensamento e a razão não se preocupam com aquilo que é preocupação do intelecto. (...) *A exigência da razão não é inspirada pela questão da verdade, mas pela questão do sentido. Verdade e sentido não são o mesmo*” (LMT, p. 15, ênfase no original). Sendo assim, a busca por um novo princípio para a humanidade não deve assumir a forma de um conhecimento da verdade. Nas palavras de Miguel Abensour, “a pergunta filosófica pelo sentido da política ou da história passa a ocupar o lugar da pergunta pelo melhor regime, aquele que dá as máximas garantias aos filósofos como corpo particular separado da cidade” (ABENSOUR, 2007, p. 117).

A crítica da filosofia política – que é a crítica da noção filosófica de princípio [*archein*] e, portanto, da própria ideia de governo – pretende libertar o pensamento da necessidade de estabelecer critérios para a ação, assim como liberta a ação dos critérios que lhe eram impostos. Nessa dupla liberação “estaria dada a possibilidade de se elaborar em novas bases uma Filosofia da Política (...) um novo caminho, que buscará considerar, já não digo apenas a vizinhança, mas a verdadeira comunidade entre pensar e agir, entre pensamento e política” (MORAES, 2003, p. 46).¹⁴³

¹⁴³ Trata-se então de espantar-se com a política, isto é, de pensá-la em seus próprios termos. Daí que a questão se desloque *do princípio da humanidade para o princípio da ação política*. Ainda estamos no âmbito da questão sobre o que significa sermos humanos. Mas esta não é uma investigação sobre a natureza humana; ela não parte de uma pergunta sobre *o que* somos, mas sobre *quem* somos. A resposta será abordada nos dois próximos capítulos. Primeiro, trata-se de perguntar ao outro: “*quem é você?*” e também de respondermos à esta questão, a qual nos é feita – de modo explícito ou não – toda vez que estamos entre outras pessoas. O problema é desenvolvido por Arendt em sua teoria da ação. Depois, trata-se de perguntar “*quem somos nós?*”. A resposta é dada no contexto de uma teoria da fundação, isto é, do estabelecimento de novas comunidades políticas. Em ambos os casos, o critério da humanidade encontra-se em sua própria atividade.

Mas o que significa esta comunidade entre pensar e agir? A solução arendtiana – que é, de fato, a forma como ela recoloca um problema com o qual permaneceu emaranhada por toda sua vida – encontra uma enigmática formulação em “*Understanding and Politics*”, ensaio reescrito diversas vezes nos anos cinquenta. “Embora tenhamos perdido os metros para medir, e as regras de subsunção do particular, *um ser cuja essência é o iniciar* pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade.” (EU, pp. 344-345, minha ênfase). Lembrando a prece em que o rei Salomão pede a Deus um “coração compreensivo”, ela afirma que o coração humano – cuja atividade distingue-se da intelectual, mas também, e em igual medida, da mera sentimentalidade – “é a única coisa no mundo que toma a si o fardo que nos foi atribuído pela divina dádiva da ação, de ser um início e, portanto, ser capaz de dar início” (EU, p. 345). Revela-se assim a comunidade entre pensamento e ação, na medida em que agir é iniciar algo novo e pensar é compreender esta novidade.

Ambas as faculdades operam por uma espécie de deslocamento. Assim como a ação desfaz a realidade tal qual nos é dada e a reconstrói, a compreensão, ao decifrar a novidade que a ação traz ao mundo, faz com que ocupemos um novo lugar dentro dele. Agir e compreender são formas de *imaginar* as coisas de modo diferente.

[A] dávida do ‘coração compreensivo’ corresponde à faculdade da imaginação. Distinta da fantasia, que sonha com algo, a imaginação diz respeito às sombras do coração humano e à densidade que cerca todo o real. Sempre que falamos da ‘natureza’ ou da ‘essência’ de alguma coisa, referimo-nos a esse cerne mais íntimo, de cuja existência nunca podemos ter a mesma certeza que temos sobre as sombras e a densidade. A verdadeira compreensão não se cansa do diálogo interminável nem dos ‘círculos viciosos’, porque ela confia que a imaginação acabará por obter pelo menos um vislumbre da luz sempre assustadora da verdade” (EU, p. 345).

Esta verdade, a verdade sobre nós mesmos, não é algo para o qual possamos apontar e cuja essência possa ser determinada. Não é algo que se encontra em nossas mãos, como objeto de análise. A verdade sobre a política, ou melhor, seu sentido, o sentido das relações humanas e da própria humanidade, tem essa forma fluída, fugaz e intangível. Ao mesmo tempo, este sentido conserva para nós, a cada momento em que o tomamos como verdadeiro, o peso da única realidade que conhecemos.

Cada pessoa encontra a si própria no mundo, em uma espécie de jogo de espelhos entre o ‘eu’ e o ‘outro’, como também entre o passado e o futuro. “Somente a imaginação permite (...) afastar o que está demasiadamente próximo (...) [assim como] ver e compreender,

como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós. (...) Sem esse tipo de imaginação, que de fato é a compreensão, nunca seríamos capazes de marcar nossas referências no mundo. (...) Somos contemporâneos na exata medida do alcance de nossa compreensão” (EU, p. 346). Em outras palavras, somos contemporâneos, formamos uma comunidade e atribuímos uns aos outros os mesmos direitos na medida em que nos imaginamos dentro da mesma realidade.

3 QUEM É VOCÊ? – A TEORIA DA AÇÃO

No frio da solidão, o homem se torna mais inexoravelmente uma pergunta para si mesmo, e apenas porque a pergunta impiedosamente convoca e coloca em jogo sua mais secreta vida, ele torna-se uma experiência para si mesmo.

Martin Buber

Nunca tive, e ainda não tenho, a percepção de sentir minha identidade pessoal. Apareço para mim mesmo como o lugar onde algo está acontecendo, mas não há 'eu', não há 'mim'. Cada um de nós é uma espécie de encruzilhada onde coisas acontecem.

Lévi-Strauss

A tese de Arendt sobre a novidade radical do fenômeno totalitário tem como base o reconhecimento de uma tensão, no seio da tradição política ocidental, entre estabilidade e movimento, permanência e fluidez, conservação e destruição. A solidez própria de um corpo político e de suas instituições teria sido desafiada pela força de um fluxo constante, um ininterrupto processo de expansão. Daí que os assim chamados Estados totalitários tenham não apenas recusado ou traído os esforços diplomáticos das nações europeias¹⁴⁴ como também frustrado as expectativas daqueles que esperavam “o estabelecimento de novas instituições e a criação de um novo código legal que (...) levaria à estabilidade” (OT, p. 393). Pelo contrário, o que ocorreu foi a tentativa recorrente de ampliação dos domínios e o terror em moto contínuo dentro de suas próprias fronteiras.

O desprezo por leis e contratos manifesta-se no fato de que o regime nazista nunca se preocupou em revogar a Constituição de Weimar ou estabelecer uma legislação própria.¹⁴⁵ No regime soviético, já em 1936, houve uma tentativa de se elaborar uma nova Constituição. Mas isto não significou a conclusão do processo revolucionário, o fim do terror e uma garantia de estabilidade em direção à normalidade. Seu caráter provisório mostra que a Constituição não

¹⁴⁴ Os mais evidentes equívocos do mundo não-totalitário nesses acordos diplomáticos, diz Arendt, foram os acordos de Munique e de Ialta, em 1938 e 1945, respectivamente.

¹⁴⁵ Como defendera Theodor Maunz – que Arendt descreve como um dos “poucos [juristas do regime nazista que] compreendeu o que estava em jogo” – restava “apenas o constante avanço na direção de campos sempre novos” (OT, pp. 390, n. 5; 394).

foi concebida como pilar¹⁴⁶ de um corpo político durável. Pois “somente um edifício pode ter estrutura”, enquanto “um movimento (...) pode ter apenas uma direção”, sendo “qualquer forma de estrutura legal ou governamental (...) apenas um obstáculo para um movimento que está sendo impulsionado em velocidade crescente em determinada direção” (OT, p. 398).¹⁴⁷

Estes e outros argumentos, desenvolvidos no decorrer do terceiro e último tomo de *Origens*, ajudam a entender em que sentido Arendt pensava o imperialismo, conforme analisado no primeiro capítulo de nossa pesquisa, como um elemento do totalitarismo. Como ocorreria mais tarde, em seu diagnóstico sobre a modernidade, há uma ligação recorrente entre a falta de direitos políticos e o desaparecimento de um lugar estável – o espaço público – onde as pessoas sejam reconhecidas e de algo que sirva como mediação entre elas. O resultado, no campo da política institucional, é o colapso da estrutura de classes que sustentava a representação e a participação das pessoas em uma comunidade. A desestabilização desta estrutura anuncia, por sua vez, o advento de uma sociedade de massas, cuja característica principal é atomização do indivíduo e a consequente perda do senso comum, ou seja, de um espírito comunitário que possa relacionar as pessoas, bem como da própria noção ou sentimento de realidade.

Esta atmosfera de irreabilidade alcançou seu clímax nos campos de concentração e extermínio. De fato, Arendt argumenta, o experimento de dominação total depende de seu completo afastamento em relação ao mundo exterior. Tal isolamento, bem como a falta de propósito ou utilidade dos campos, “explica a peculiar irreabilidade e falta de credibilidade que caracterizam todos os relatos vindos dos campos de concentração” (OT, p. 438; cfe. p. 445). As condições para tal situação sem precedentes foram resultado de uma série de eventos que tornaram possível a desintegração das estruturas políticas tradicionais. Eventos que “tornaram centenas de milhares de pessoas sem casa, sem estado, ilegais e indesejadas, enquanto milhões de seres humanos foram economicamente tornados supérfluos e socialmente oprimidos pelo desemprego” (OT, p. 447). O desenraizamento e a superfluidade tornaram

¹⁴⁶ Nas palavras de Stalin citadas em nota por Arendt, aquela seria apenas a “estrutura” da Constituição “em um dado momento histórico”. Ela representaria “a soma dos caminhos já percorridos e das realizações existentes”, mas não, de forma alguma, um marco definitivo (OT, p. 395, n. 13).

¹⁴⁷ Assim como não há estrutura legal que limite e estabilize um governo totalitário, sua autoridade também é instável, baseada tão somente no *princípio do líder* [*Führerprinzip*], que encarnaria a vontade do povo. Na medida em que esta vontade é “irresistível e dinâmica”, “o próprio lugar do poder [totalitário é] por definição um mistério”. Por isto, não se poderia pensar o domínio totalitário nos moldes das tiranias e despotismos. De fato, o princípio do líder “emprestou certas características do autoritarismo e de ditaduras militares, o que contribuiu enormemente para obscurecer e minimizar o fenômeno essencialmente totalitário”. Porém, em um governo autoritário, a cadeia de comando e obediência forma uma estrutura hierárquica que tende a estabilizar e restringir o poder. Neste caso, “poder e autoridade são delegados e governados por leis” (OT, p. 364-365; 400).

então possível a redução da pessoa à mera vida biológica e seu consequentemente extermínio em três passos, bem conhecidos dos leitores de Arendt: a morte da pessoa jurídica, a morte da pessoa moral e a morte da individualidade ou da própria pessoa humana. Neste último estágio, a pessoa passa a ser tratada como ‘mera vida’, indiferente em relação a todas as outras e, por isso, passível de ser exterminada sem que com isso se pense cometer um crime.

Aqui encontra-se um ponto crucial para a sequência de nossa pesquisa: “destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, *o poder humano de começar algo novo*” (OT, p. 455, minha ênfase). O que torna ‘matável’ a vida humana – ou, podemos pensar além de Arendt, qualquer forma de vida – é a ideia de que aquela existência insere-se meramente em uma cadeia de reações naturais onde nenhuma *ação* é exigida. Sendo parte de uma massa uniforme, a vida tornaria-se indiferente, sem nenhuma característica que lhe seja peculiar. Assim, se a lei é um obstáculo para o modo totalitário de conceber a política, o caráter – isto é, a posição ou atitude que são a marca de uma ação pessoal – é uma ameaça e a individualidade é intolerável. A busca por um novo princípio para a humanidade passa então pela compreensão desta capacidade humana, isto é, ela transforma-se em uma *teoria da ação*.

Neste capítulo¹⁴⁸, dedicamo-nos à compreensão da teoria arendtiana da ação tomando-a como resposta, articulada a partir do início dos anos cinquenta, ao problema político dos princípios conforme este se apresentara durante a investigação do fenômeno totalitário. Iniciamos com a apresentação dos princípios da ação em Montesquieu, tema central no projeto que Arendt inicia logo após a publicação de *Origens do Totalitarismo* (3.1). Segue-se então a exposição da distinção cardeal, apresentada em *A Condição Humana*, entre três atividades humanas – o trabalho, a fabricação e a ação – e suas respectivas condições, bem como dos fenômenos conhecidos como a vitória do *animal laborans* e a ascensão do social (3.2 e 3.3). A partir de então, nos situamos em meio ao debate que se estabelece a partir dos anos noventa, sobretudo nos Estados Unidos, em torno do rigor e da validade das distinções conceituais arendtianas.

Apresentamos a crítica ao “essencialismo” de Arendt tomando Seyla Benhabib como principal acusadora (3.4). O ponto central desta crítica é que, a fim de tornarmos suas distinções operativas na atualidade, deveríamos abrir mão de critérios objetivos para a definição do espaço público-político. Em outras palavras, a política não corresponderia a determinados lugares, assuntos ou classe de pessoas, como fazem crer alguns escritos de

¹⁴⁸ Este capítulo é em grande parte uma retomada e um aprofundamento do primeiro capítulo de minha monografia: “Hannah Arendt: o trabalho como experiência de não pertencimento ao mundo” (2010).

Arendt, podendo estender-se a quaisquer domínios e ser levada a cabo por qualquer pessoa. A motivação altamente democrática desta posição, contudo, deixa-nos algumas questões. Se a ação política é a instauração de um novo começo, este princípio pode prescindir de toda experiência prévia? Ele pode ocorrer sem o apelo a qualquer fato ou realidade tangível? Trata-se, então, de uma espécie de *creatio ex nihilo*? Há algum fundamento para tal capacidade criadora na própria natureza humana? Ou devemos encontrar um vínculo entre nosso poder de iniciar e algo que encontramos nas coisas ao nosso redor – coisas que são diferentes e independentes de nós?

Tomando como exemplo os campos de concentração, condição em que todo *mundo comum* teria sido aniquilado e não haveria mais referências estáveis, Benhabib sustenta que, ainda assim, os “humanos ‘aparecem’ uns aos outros” (1996, p. 128). Esta situação-limite é por nós considerada na seção seguinte (3.5), a partir dos estudos de Michal Aharony sobre os depoimentos de sobreviventes dos campos. Seu objetivo é encontrar os limites da dominação total, aqueles pontos em que ela teria sido incapaz de eliminar a liberdade e a espontaneidade humana. Se o sucesso totalitário na destruição da pessoa jurídica seria evidente, os relatos dos prisioneiros revelariam uma surpreendente capacidade de preservar sua pessoa moral e sua individualidade. Capacidade que se faria presente em coisa alguma além da própria vida, o simples manter-se vivo. Ocorre, no entanto, que a preservação desta vida e desta personalidade é revelada nos vestígios de uma realidade experimentada *antes* dos campos. Perguntamo-nos então sobre a relação entre esta memória e as coisas, ou sobre a memória das coisas, baseados sobretudo nos escritos de Jeanne Marie Gagnebin sobre Walter Benjamin e Marcel Proust. O que nos leva à noção de *contexto* como história compartilhada, a partir da qual a ação reúne os destroços do passado para recomeçar.

A relação entre *vida* e *ação* nos leva a considerar o tema da *natalidade* (3.6). Na tese sobre Agostinho, em cuja reelaboração nos anos cinquenta o conceito de natalidade aparece pela primeira vez, reencontramos o tema da memória, pensado agora como retorno à origem. Neste retorno, ocorre o que Arendt denomina como a passagem para uma “segunda vida”, em que a pessoa *responde* aos acontecimentos de sua vida, revelando *quem* ela é. Nos termos de *A Condição Humana*, este segundo nascimento indica que “a ação, como início, *corresponde* ao fato do nascimento [biológico]” (HC, p. 178, minha ênfase). Debruçamo-nos então sobre o significado desta correspondência. A leitura hegemônica interpreta a passagem entre vida natural e vida política, *zoé* e *bíos*, como ruptura e descontinuidade. Há, no entanto, aquelas leituras que buscam enfatizar a ligação entre os dois momentos. Exploramos sobretudo as

audaciosas reinterpretações de Miguel Vatter e Nathan Van Camp, buscando ressaltar a compreensão do humano como ser marcado por uma *falta* ou *carência constitutiva* – tema central também na tese de Arendt sobre Agostinho.

Voltamos então à crítica de Benhabib ao “essencialismo” arendtiano, o qual determinaria não apenas os espaços e conteúdos da política, mas também seu *sujeito* (3.7). Em uma arena política restrita, que valoriza apenas assuntos grandiosos e memoráveis, seriam permitidos somente atores e atrizes imbuídas de alto grau de heroísmo e excelência, capazes de *expressar*, através de atos e palavras, *quem realmente são*. Ora, se a ação é tomada como a expressão de uma essência, o acesso ao campo político estaria aberto apenas para quem *já é* capaz de adentrá-lo. Contra esta crítica, levanta-se o argumento de Dana Villa sobre a teatralidade e o artificialismo da teoria arendtiana da ação, bem como a teoria da performatividade de Judith Butler. Não se trataria para Arendt, como sugere Benhabib, da mera representação de uma identidade subjacente, mas de sua *revelação performática*. Na seção seguinte (3.8), seguimos argumentando que o pensamento arendtiano, em vez de delimitar e encerrar a política em limites absolutos, a concebe como aberta e inacabada. Esta noção de uma *indeterminação do político* é construída a partir do argumento de Bonnie Honig sobre a indiscernibilidade entre o público e o privado, em um diálogo improvável com o chamado “pensamento da comunidade”, sobretudo na obra de Roberto Esposito.

A discussão sobre a teoria da ação reconstruída aqui é parte de um debate mais amplo a respeito da noção de *fundamento* na teoria política contemporânea. Neste sentido, exploro a divergência entre Seyla Benhabib e Judith Butler a respeito da obrigação moral (3.9) para, enfim, argumentar que a teoria da performatividade de Butler somada às suas recentes discussões de cunho ético-político (as quais encontram em Arendt uma declarada inspiração) implicam uma concepção da ação política como prática de refundação anárquica (3.10).

3.1 OS PRINCÍPIOS DA AÇÃO

Em “Ideologia e Terror”, capítulo adicionado à segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, em 1953¹⁴⁹, Arendt busca compreender a novidade radical do totalitarismo em

¹⁴⁹ Após a publicação de *Origens*, assumindo haver lacunas no tratamento dispensado ao stalinismo, Arendt envia à Fundação Guggenheim um projeto de pesquisa sobre os elementos totalitários presentes no marxismo. O esforço resultou na inclusão de “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo” à segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, além de outros ensaios e artigos escritos no período. Em seus planos iniciais, este texto formaria o quarto capítulo de um livro sobre os elementos totalitários no marxismo, na sequência de uma discussão sobre Montesquieu e a distinção entre a *natureza* e o *princípio* dos governos.

relação às formas de governo classificadas até então pelo pensamento político, tomando como referência à classificação proposta por Kant e, sobretudo, por Montesquieu. Aqui ela se debruça, pela primeira vez, sobre a ideia de *princípio político*, ou mais precisamente, sobre os *princípios da ação*.

Iniciaremos a discussão sobre os princípios da ação a) apresentando a *natureza* ou a *essência* das formas tradicionais de governo – a república, a monarquia e a tirania – segundo a interpretação de Montesquieu oferecida por Arendt, bem como a essência dos novos governos totalitários: o *terror*. Sua investigação parte da distinção entre governos legais e ilegais, poder legítimo e poder arbitrário. Tradicionalmente, as leis foram entendidas como limites ou barreiras que circunscrevem o campo da ação humana sem determiná-la. A diferença entre o governo legítimo e o ilegítimo residiria no respeito a tais barreiras ou na arbitrariedade de um comando tirânico. Mas os regimes totalitários estabelecem uma inaudita relação com a lei, pois não são legais nem ilegais, operando em uma espécie de legalidade sobre-humana.

Ocorre, por outro lado, que a compreensão da essência do governo ilumina apenas sua forma, ou seja, aquilo que nele permanece estável e permanente. Tais formas, diz Arendt em trecho de pesquisa sobre Montesquieu publicada postumamente¹⁵⁰, “não são suficientes para explicar tanto as ações concretas e constantes dos cidadãos que vivem entre os muros da lei quanto o desempenho dos próprios corpos políticos, cujo ‘espírito’ é tão obviamente diverso” (PP, p. 112). Daí a consideração b) do *espírito da lei* ou dos *princípios* que motivam e animam os assuntos públicos. Para Montesquieu, a virtude é o princípio das repúblicas, a honra inspira as ações nas monarquias, enquanto o medo é o princípio dos regimes tirânicos. Arendt adiciona então o novo princípio totalitário, a *ideologia* – um princípio de movimento, cumpre ressaltar, não de ação. Mas de onde surgem tais princípios? Deve haver, diz ela, um “terreno comum”, uma “experiência humana fundamental” que serve de fundamento tanto para a forma quanto para o espírito das diferentes formas de governo. A análise de tais experiências introduz a distinção, importantíssima no conjunto do pensamento arendtiano, entre o trabalho, a fabricação e a ação.

¹⁵⁰ Além de “Ideologia e Terror”, tomo como referência nesta seção a pesquisa sobre Montesquieu publicada em *A Promessa da Política* sob o título “A revisão da tradição em Montesquieu”, além de uma versão do ensaio “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão” publicada, também postumamente, em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*.

a) Os limites da política

Há uma dificuldade inerente ao fato de Arendt encarar o totalitarismo como um fenômeno radicalmente novo: que tipo de categorias devem ser utilizadas para compreendê-lo? Ela está ciente do problema e da necessidade de visitar antigos critérios para encontrar uma nova forma de entendimento. Em “Ideologia e Terror”, sua principal referência nesta tarefa é a distinção forjada por Montesquieu entre a *natureza* e o *princípio* das formas de governo.

Em relação ao que faz um governo *ser o que é* (sua natureza), Montesquieu define a república como um governo constitucional cujo poder está nas mãos do povo; a monarquia como o governo de um indivíduo, mas também constituído por leis; e a tirania como um governo sem leis, comandado de acordo com a vontade de um só homem. Um dos acréscimos de Arendt é a ideia de que o governo legal lida com uma contradição fundamental: estabelecer um conjunto de leis particulares que estejam baseadas em um critério de justiça universal. Soma-se a isto a tarefa de forjar uma lei igual para indivíduos completamente diferentes. A tarefa é cumprida na medida em que a legislação cria uma espécie de barreira. Assim, ao mesmo tempo em que circunscreve o campo de ação dos homens e determina aquilo que eles não podem fazer, a lei alcança seu próprio limite: ela “define os limites da vida pessoal, mas não pode tocar no que se passa dentro deles” (EU, p. 353). Toda tradição jurídico-política precisaria lidar com este conflito entre vida pública e vida pessoal, cidadão e indivíduo.

Arendt não está interessada em investigar qual a melhor forma da lei. O que ela busca é compreender seu papel e ao fazê-lo descobre que a legalidade consiste nesta barreira que protege, contém e dá forma às comunidades humanas sem determinar as ações de seus cidadãos. Destaca-se ainda seu caráter artificial. As leis não são naturais ou necessárias – caso contrário, seriam idênticas em todas as organizações humanas e sua formulação dispensaria qualquer discussão ou conflito – mas precisam ser construídas e reconhecidas enquanto tal. “Mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam” (OT, p. 514). Este “consentimento básico” é justamente aquilo que torna possível a constituição de uma comunidade política.

Por sua vez, a marca de todas as tiranias é “o poder arbitrário, sem o freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados” (OT, p. 513). O déspota elimina a possibilidade de qualquer participação nos assuntos públicos, ignorando as barreiras legais e quebrando a necessidade de consentimento entre os cidadãos. A tirania

também encara a contradição entre vida pública e vida pessoal, mas sua solução não passa pela construção de uma mediação. Se apenas o consentimento é capaz de sustentar a artificialidade das leis, a pessoa que pretende governar sozinha não poderá senão destruir este edifício. Este indivíduo não estaria imbuído de *poder* – que Arendt agora define como algo que ocorre sempre que as pessoas agem em conjunto – mas de uma *vontade* de poder, e “não existe outra vontade de poder afora a vontade de dominar” (EU, pp. 356-357). Os súditos tampouco podem agir conjuntamente sem o amparo de uma constituição política. Dado o isolamento e a impotência dos indivíduos, a imagem de Arendt para a esfera pública em um regime tirânico é a de um imenso deserto.

Se o governo totalitário também elimina a mediação das leis e inviabiliza a participação, poderíamos pensá-lo como uma forma de tirania. Mas ainda que desafie todas as leis positivas, o domínio total não prescinde de qualquer legalidade: nazismo e stalinismo operavam de acordo com *leis sobrehumanas*. Se o regime alemão pretendia cumprir o destino da raça ariana, que supostamente erguia-se sobre as demais de acordo com a lei da Natureza, o soviético baseava-se no destino final e messiânico da classe operária, obedecendo a inevitável lei da História. É assim que o extermínio cruel e desumano de “raças inferiores” e “classes agonizantes” tornou-se apenas o cumprimento de um mandamento, um fato que deveria acontecer de qualquer maneira. O que está traçado não é o destino de uma pessoa, mas de toda humanidade. Assim, embora o terror totalitário derrube os limites do espaço público e o esvazie tal qual um regime tirânico, ele não o faz em nome do poder de um só homem sobre a humanidade, mas da Humanidade transformada em um-só-homem. Se a tirania transforma o mundo em um deserto, o governo total “substitui as fronteiras e canais de comunicação entre os indivíduos por um anel de ferro que prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si, como se fossem um único homem” (EU, pp. 361-362).

Para Arendt, nossas categorias políticas não são capazes de abarcar esta nova forma de governo. O totalitarismo lida com o conflito entre cidadão e indivíduo abolindo a tradicional alternativa entre legalidade e ilegalidade, isto é, destruindo as barreiras do direito positivo sob a “pretensão monstruosa” de poder “recorre[r] diretamente às fontes de autoridade que conferem a legitimação absoluta a todas as leis positivas” (EU, p. 359). Em outras palavras, Natureza e História deixam de remeter a uma noção de justiça universal e abstrata, servindo de modelo para o estabelecimento de normas particulares, para tornarem-se a própria lei executada diretamente sobre os homens.

Por conseguinte, ocorre nos regimes totalitários uma plena identificação entre o homem e a lei: ela perde sua objetividade, seu caráter de coisa posta *diante* dos homens (não *dentro* deles). Não devemos tomar como simplórias as consequências desta transformação que faz da pessoa uma “encarnação viva da lei” (OT, p. 515). A tarefa de conciliar uma legislação particular com um princípio universal de justiça reside na ideia de que as ações humanas são inconstantes e imprevisíveis, enquanto a fonte da autoridade que unia e guiava a comunidade como Bem absoluto foi sempre tomada como eternamente estável. Nunca se pensou saltar de um extremo a outro. Tratava-se antes de construir marcos relativamente sólidos para orientar as ações humanas. “As leis positivas”, diz Arendt, “destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (*idem*). Mas o terror – a essência do governo totalitário – inverte a situação buscando estabilizar os homens para acelerar o movimento da Natureza e da História. Logo, “o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de *estabilidade* dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio *movimento*” (*idem*).

Refaçamos parte de nosso trajeto. A tirania esvazia o espaço público, formando um “deserto sem cercas e sem leis” e expulsando os cidadãos para o espaço privado. Este “certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes” (OT, p. 518). Assim, a tirania “ainda conserva uma imagem, mesmo distorcida, daquele espaço necessário à liberdade humana” (EU, p. 363). No totalitarismo, nenhum abrigo está disponível, na medida em que são destruídas todas as barreiras que separam – e protegem – o público e o privado. Não se trata aqui de um governo sem leis, mas de uma transformação do conceito de lei: de elemento estabilizador para princípio de movimento.

Tal transformação, diz Arendt, não foi uma invenção do nazismo e do estalinismo. Ela acompanha “a tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX [e que] consistiu na recusa de encarar qualquer coisa ‘como é’ e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior” (OT, p. 516). Neste sentido, a perversão da legalidade é paradigmática e indica um ataque a todas as tentativas de construir e manter instituições e compromissos duráveis. Os regimes totalitários seriam então “animados por um impiedoso desejo de remover todos os obstáculos que o ‘artifício humano’ – o mundo civilizado de estruturas políticas e sociais relativamente permanentes – coloca no caminho das forças da Natureza ou da História” (VILLA, *op.cit.*, p. 185). Neste processo, os “vínculos com

sua comunidade e com a tradição de sua cultura são tragados por uma lógica infernal, que não possibilita mais a experiência normal da ação” (BIGNOTTO, 2003, p. 114).

b) O espírito público

Pessoas tornam-se de algum modo menos humanas e, portanto, mais facilmente excluídas ou exterminadas na medida em que encontram-se apartadas de um *mundo comum*, isto é, quando não reconhecem – ou não são reconhecidas em – uma realidade compartilhada. Arendt classifica mesmo como irreal a condição dos campos de concentração, sugerindo que somente em tal atmosfera seria possível matar outra pessoa sem que se pense estar cometendo um crime. Mas a irrealidade dos campos não implica, evidentemente, que isto não ocorreu. Antes, remete a uma experiência concreta de profundo isolamento, onde não seria possível acreditar no que está acontecendo, pois, mesmo cercados por outros corpos, não haveria ninguém com quem se pudesse verdadeiramente compartilhar impressões e sentimentos. “Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata” (OT, p. 528). Logo, a realidade não é senão a experiência de um mundo compartilhado. Vejamos o quanto Arendt tem isto em mente quando interpreta a definição das formas de governo proposta por Montesquieu.

O autor de *O Espírito das Leis* foi para ela “o último a investigar a natureza do governo, isto é, a perguntar o que o faz ser o que é”, acrescentando a isto uma nova pergunta: “o que faz um governo agir como age?” (EU, p. 348). A questão se coloca uma vez que tradicionalmente a legalidade é pensada como elemento estabilizador das sociedades humanas, não possuindo, enquanto tal, o poder de orientar as ações de seus indivíduos. As leis não podem mais que circunscrever os limites que separam o espaço público e o privado. Elas “impõe[m] limites aos atos, mas não os inspiram (...) apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer” (OT, p. 519). Montesquieu teria solucionado este problema ao conceber “um ‘princípio de ação’ que, sendo diferente para cada forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em suas atividades públicas e serviria como critério (...) para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas” (*idem*). Deste modo, às três formas de governo classificadas por ele – a república, a monarquia e a tirania – correspondem três diferentes princípios motores: a virtude, a honra e o medo. Em uma república o cidadão se orgulha de estar entre iguais e são consideradas boas e virtuosas as ações que ajudam a criar e manter

esta igualdade. Em uma monarquia, é valorizada a ação capaz de distinguir uma pessoa e conceder-lhe honrarias. Já em uma tirania, o que rege todas ações no âmbito público é o fato de temer ou ser temido.

Tais princípios são os critérios de tudo o que as pessoas fazem publicamente. Mas eles não são fornecidos pela estrutura do governo ou por suas leis e, embora cada um os encontre em seu próprio espírito, não são abraçados pelos indivíduos como paixões pessoais. É como se existisse um acordo não proclamado e até impensado a respeito do que significa ser cidadão em tal ou qual forma de governo e todos soubessem que suas ações serão consideradas conforme tal padrão. Com isto, ela esclarece, “Montesquieu não está sugerindo que todos sempre se comportam de acordo com os princípios do governo em que vivem, ou que as pessoas nas repúblicas não sabem o que é a honra, ou que numa monarquia ignoram o que é a virtude” (EU, p. 351), mas que “a esfera público-política se inspira numa ou noutra, de modo que a honra numa república e a virtude numa monarquia se tornam assunto mais ou menos privado” (PP, p. 112). Porém, se não são escolhidos deliberadamente, de onde nascem os princípios da ação? O que os torna tão profundamente ligados às respectivas formas de governo? A própria Arendt coloca o problema ao buscar um “terreno comum de onde brotariam os homens como indivíduos e os homens como cidadãos (...) um terreno comum que é fundamento e fonte, base e origem” (EU, p. 354).

A virtude como amor à *igualdade* e a honra como amor à *distinção* correspondem a “dois traços fundamentais e interconectados da condição humana da pluralidade” (PP, p. 113), ou seja, ao fato de que todos somos ao mesmo tempo iguais uns aos outros e completamente diferentes. O espírito republicano está alicerçado na experiência de não estar só no mundo e de ver a si próprio refletido nos demais; enquanto a distinção, o fato de que nenhuma pessoa é absolutamente igual à outra, fundamenta o espírito de uma monarquia. Tanto a igualdade quanto a distinção pressupõem a existência de uma comunidade onde as pessoas possam estar entre iguais ou ser comparadas umas às outras. Nos termos de sua distinção entre a violência – ou a força – e o poder, ela afirma que “em ambos os casos”, tanto na república quanto na monarquia, isto é, tanto em uma forma de governo que valoriza a igualdade quanto naquela que se pauta pela distinção, “viver e agir juntos aparecem como a única possibilidade humana na qual a força, dada pela natureza, pode se transformar em poder” (PP, p. 116).

E quanto ao medo que inspira as ações dentro de um regime tirânico? Para Arendt, Montesquieu não se preocupou em encontrar sua experiência fundamental porque não considerava a tirania um autêntico corpo político. Porém, tendo classificado a tirania como

ilegal em oposição às formas de governo constitucionais, Arendt a apresenta também como o inverso dos governos baseados na pluralidade. Isto porque o medo que é seu espírito “tem uma estreita ligação com a experiência fundamental de falta de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir” (PP, p. 116). O medo é o princípio motor dos súditos, mas também o do déspota. “Da convicção sobre a própria impotência e do medo do poder de todos os outros surge a vontade de dominar, que é a vontade do tirano” (EU, p. 356). O fundamento das tiranias é a experiência de estar só. Por isto, o medo não pode ser entendido como um princípio inspirador de ações políticas. Orientadas pelo medo, as pessoas não agem para serem consideradas virtuosas ou honradas pelos outros, mas deixam de agir porque não encontram um espaço onde suas ações sejam vistas, ouvidas e julgadas.¹⁵¹

Portanto, as três típicas formas de governo – a república, a monarquia e a tirania – encontram cada qual seu fundamento em um diferente “terreno comum” onde se estabelecem tanto sua estrutura quanto seus princípios motores. Estes solos originais “são elementos autênticos da condição humana e se refletem em experiências humanas básicas” (EU, p. 357). Sabemos que o totalitarismo é considerado por Arendt uma nova forma de governo. Em relação a sua essência, vimos que a novidade reside no paradoxal desafio a todas as leis positivas, conjugado com a pretensa identificação direta com uma legalidade superior e sua realização através do terror. Contudo, embora recuse as leis como elemento estabilizador, o totalitarismo não encontra no terror força suficiente para provocar o movimento, carecendo também de um princípio inspirador.

Se o espírito da tirania não pode ser considerado um princípio político, tampouco o será no caso do totalitarismo. Para Arendt, esta forma de governo “introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento” (OT, p. 520). Ela chama este princípio de *ideologia*, afirmando que embora nem todo pensamento ideológico se torne necessariamente totalitário, ele possui sempre três elementos típicos desta forma de dominação: pretende explicar a totalidade observando os processos e movimentos; ignora a realidade percebida e compartilhada para situar-se em uma realidade oculta que pareça mais verdadeira; distorce os fatos para manter sua coerência e logicidade. “Do mesmo modo como o terror (...) arruína todas as relações entre os homens, a autocompulsão do

¹⁵¹ Vê-se que o diagnóstico da filosofia hobbesiana do poder e das corridas imperialistas se aplica, neste caso, muito mais às antigas tiranias do que ao novo regime totalitário.

pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade (...) as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia” (OT, p. 526).¹⁵² A ideologia movimenta as massas pela força de sua dedução lógica, isto é, a explicação total da realidade – explicação que é sustentada pelo terror enquanto realização da suposta lei do movimento. A ideologia é, enfim, um princípio de *movimento*, um espírito de completa passividade e submissão, não um princípio orientador da *ação*.

Deve haver então uma “experiência básica” que fundamenta o totalitarismo e que, dado seu ineditismo, nunca antes serviu de base para qualquer forma de organização da política. Arendt não cansa de descrever a dominação total como a experiência de um profundo desarraigamento e superfluidade. Portanto, se há um “terreno comum” para o terror e a ideologia – como há para a natureza e o princípio das outras formas de governo – esta deve ser uma experiência ainda mais radical do que o isolamento que inspira as tiranias. Este retira as pessoas da vida pública e as torna incapazes de agir em conjunto, mas mantém ainda o abrigo da esfera privada e com ele a capacidade individual de sentir, pensar e criar. O isolamento não apenas conserva a capacidade produtiva, como é absolutamente necessário para esta se realize: toda pessoa se isola temporariamente das demais para fabricar algo – pensemos no artesão, no artista ou mesmo no filósofo. No entanto, enquanto cria algo para o mundo, a pessoa continua em contato com este lugar comum. Na dominação total, pelo contrário, as pessoas não estão apenas isoladas, mas completamente *solitárias*, o que só ocorre quando se destrói a capacidade de fabricar algo para o mundo. Isto, diz Arendt, só

(...) pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (*ibid.*, p. 527).

Em “Ideologia e Terror”, Arendt apenas introduz a distinção entre trabalho e fabricação, afirmando que as pessoas podem ser reconhecidas como trabalhadores (*animal*

¹⁵² Ainda na primeira versão do livro, ela escreve: “Ideologias são opiniões inofensivas, acrílicas e arbitrarias apenas enquanto não são levadas a sério. Uma vez que sua reivindicação de validade total é tomada literalmente, elas tornam-se os núcleos de sistemas lógicos nos quais, como nos sistemas paranóicos, tudo segue coerentemente e até mesmo de forma compulsória uma vez que a primeira premissa é aceita. A insanidade de tais sistemas reside não apenas em sua primeira premissa, mas na própria logicidade com a qual eles são construídos. A curiosa logicidade de todos os ‘ismos’ (...) já abriga os germes do desprezo totalitário pela realidade e factualidade” (OT, p. 457-458).

laborans) ou como fabricantes (*homo faber*) e que os dois modos de autocompreensão correspondem a duas experiências distintas. O trabalho diz respeito a uma experiência em que o indivíduo ignora o mundo, concentrando-se apenas em seu próprio corpo e sua sobrevivência, enquanto na fabricação mantém-se o contato com outras pessoas, ainda que seja preciso distanciar-se temporariamente para produzir. A solidão do trabalho aparece então como uma experiência mais radical de não pertencimento ao mundo do que o isolamento, no qual o *homo faber* se afasta do mundo justamente para acrescentar-lhe algo. No entanto, criar um mundo ainda não é participar dele. A convivência e o interesse comum que estão no horizonte da fabricação correspondem a uma terceira atividade, *a ação política*. Constituindo um dos principais traços do pensamento arendtiano, a tríade trabalho-fabricação-ação é elaborada em *A Condição Humana* e será por nós tratada na segunda seção deste capítulo.

3.1.1 Excurso sobre a crítica do conceito marxista de trabalho

Embora não apresente uma rígida disposição sistemática, *A Condição Humana* está organizada em torno de alguns temas centrais que se articulam de forma “sinfônica ao invés de sequencial, tramando e desenvolvendo temas ao invés de apresentar um argumento” (CANOVAN, 1992, p. 3). Seu mais importante tema é sem dúvida a distinção entre três atividades humanas (*trabalho, fabricação e ação*) e suas respectivas condições (*vida, mundanidade e pluralidade*). A revelação destas três atividades – designadas em seu conjunto como *vita activa* – pressupõe que se possa identificar “traços duráveis” da condição humana (DUARTE, 2000, p. 92) ou, nas palavras da autora, certas capacidades “que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana” (ARENDT, 2001, p. 14). Ainda que diversos trechos de sua obra dêem margem a uma interpretação diversa, parece-me correto afirmar que os modos que compõem a *vita activa* não estão organizados hierarquicamente, nem podem ser subsumidos a uma única categoria. O que faz deste um modo bastante diferente de se conceber a humanidade. Afinal, é ponto pacífico em nossa tradição o postulado de uma propriedade fundamental, a qual faz o humano ser o que é. Este parece, por exemplo, o papel da categoria de *trabalho* no pensamento de Karl Marx.

Parte importante da teoria política arendtiana foi construída em meio ao estudo do pensamento de Marx. Na abertura do terceiro capítulo de *A Condição Humana*, o qual lida justamente com o conceito de trabalho, ela se preocupa em afirmar sua distância em relação

aos “detratores” que esquecem a “grande riqueza das idéias e visões marxistas” (HC, p. 79)¹⁵³. O que não a impediu de formular uma das mais ácidas leituras desta corrente política e filosófica. No decorrer de sua pesquisa sobre os elementos totalitários no marxismo, a antiga admiração por Marx dá lugar a um profundo descontentamento. O que se torna cada vez mais forte, na medida em que examina sua relação com a tradição filosófica e com os fenômenos de seu tempo, é a ideia de que Marx “teria aceitado inúmeras pressuposições da modernidade em relação à dignidade do trabalho e ao caráter subsidiário da política em relação à economia” (DUARTE, 2000, p.82). A distinção entre as atividades humanas surge justamente no interior desta interpretação crítica da economia política marxista.

No livro primeiro de *O Capital*, Marx descreve o processo de trabalho como “condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2004, p. 46). O trabalho é, portanto, pensado como propriedade que pressupõe toda realização particular. Esta “força de trabalho” se define como “o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie” (MARX, 1985, p. 139). Por trás da especificidade de cada *trabalho concreto* – de um operário, de um motorista, de um professor, etc. – reside a generalidade do *trabalho abstrato*, a capacidade de qualquer pessoa colocar “em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida” (*ibid.*, p. 36). Esta generalidade fundamenta as trocas econômicas capitalistas que reduzem todo esforço humano a um denominador comum: o dinheiro.

Porém, ainda segundo Marx, se toda atividade humana pode ser reduzida a um metabolismo com a natureza, este trabalho não é idêntico ao que animais executam para a reprodução de suas vidas. Enquanto aqueles realizam instintivamente a transformação da matéria natural, nós o fariamos de forma consciente e neste processo modificaríamos também nossa própria natureza. Daí dizer-se que *o trabalho criou o homem*: “toda a assim chamada *história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano” (MARX, 1978, p. 15). Em todo caso, tendo em mente a ampla significação do conceito de trabalho, é curioso lembrarmos a afirmação de Marx segundo a qual o fato de que o indivíduo deve sua vida ao “coito de dois seres humanos” significa que “*inclusive fisicamente* o homem deve ao

¹⁵³ A este respeito ver, por exemplo, “Palestra na Rand School” e “Os ex-comunistas” (EU).

homem sua existência” (*idem*, grifo meu). Tudo se passa como se Marx enxergasse neste processo natural o indício de uma reprodução mais fundamental, um “movimento circular (...) no qual o homem repete a si mesmo na procriação” (*idem*).

Estamos aqui, é claro, acompanhando a leitura que Arendt faz destas teses. Para ela, Marx confunde trabalho, fabricação e ação, acreditando que é a partir de um mesmo metabolismo, de uma única capacidade natural, que as pessoas se reproduzem enquanto seres vivos, produzem as coisas do mundo e agem politicamente – todos estes seriam modos de se *fazer a história*. O que se perde nesta confusão, diz ela, é justamente uma concepção da história como distinta da natureza, isto é, como produção humana. Em “Ideologia e Terror” lê-se: “O trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica” (OT, p. 464). Neste sentido, a ação política seguiria o desenvolvimento natural da humanidade.

Certamente, esta interpretação não está livre de problemas. Rodrigo Duarte, por exemplo, sugere que uma visão da história como “atualização de potências originariamente dadas pelas determinações da espécie” (DUARTE, 1995, p. 52) estaria mais próxima de Feuerbach, a quem Marx nunca aderira totalmente. Ao contrário, em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a passagem da natureza à história estaria mediada pela indústria, ou seja, pelo modo como o próprio homem cria e modifica seus modos de produção. Logo, não se poderia reduzir a natureza à história ou vice-versa. Marx de fato reconheceria uma “prioridade genética da totalidade da natureza” (*ibid.*, p. 61), mas esta dimensão surgiria como questão somente após o estudo do modo de produção historicamente situado que é o capitalismo, em que um homem compra a força de trabalho de outro homem. “Só então faz sentido proceder à investigação do processo de trabalho abstraído de todas as condições históricas determinadas” (*ibid.*, p. 62).

Semelhante crítica à identificação entre natureza e história no pensamento de Marx é oferecida por Ruy Fausto. Deparadas com a abstração que se realiza cotidianamente na sociedade capitalista pela redução dos diversos trabalhos a um equivalente – o dinheiro – as “leituras vulgares” do marxismo confundiriam o trabalho abstrato e o trabalho concreto, permanecendo presas em uma dupla alternativa: “ou o trabalho abstrato não é senão uma construção subjetiva (...) ou esta generalidade é real, mas (...) esta realidade só poderia ser constituída pelas características fisiológicas comuns a todos os trabalhos” (FAUSTO, 1983, p. 123, nota 4). Este último parece ser o caso da leitura arendtiana, que se apegua à imagem do trabalho como mera reprodução da vida natural, como também o caso de Castoriadis e Lefort, contra quem Fausto dirige seus argumentos. Para ele, no entanto, a identidade em nível

fisiológico não é o que constitui a abstração, mas o que a *pressupõe*. A interpretação sugere uma espécie de unidade dialética entre natureza e história. Embora a *realidade natural* seja de algum modo o fundamento do trabalho abstrato, é a *realidade social* que realiza a redução. Em outras palavras, a realidade natural ou biológica é *uma pressuposição que não põe a abstração real*. “Marx supõe que a posição da coisa – e a posição da coisa é a existência (social) da coisa – é essencial para que ela seja o que é” (*ibid.*, p. 105). A realidade social que põe a abstração real é o capitalismo.

De todo modo, não se escapa ao fato de que Marx faz do trabalho uma propriedade fundamental, encontrada em uma corporeidade que assume traços metafísicos. Fausto responde a esta objeção dizendo que

(...) a metafísica do seu discurso é a reprodução da metafísica do real. É o real, o capitalismo que é em certo sentido metafísico, e o discurso quase metafísico é por isso o verdadeiro discurso científico (...). Para apreender esse tipo muito particular de objeto, é necessário um discurso que se ajuste a ele, isto é, um discurso que ponha essas abstrações objetivas como elas são efetivamente: como coisas sociais que reduzem os agentes a suportes (*ibid.*, p. 101).

A solução nos permite sugerir uma interpretação do modo bastante controverso em que Arendt toma o pensamento de Marx. A má leitura que se pode atribuir a ela diz respeito a uma importante divergência metodológica, digamos assim. O ajuste do discurso marxiano à realidade social é reconhecido não como verdadeiro discurso científico, mas como *sintoma*. Se ela não realiza uma análise rigorosa de Marx é porque, em seu modo de compreender um autor e a realidade que descreve, importa mais buscar aquilo que impulsiona e dá origem a seu pensamento, o horizonte dentro do qual o pensamento se inscreve. As teses de um autor são uma resposta aos fenômenos de seu tempo. Assim, conforme André Duarte, “a tese marxista de que o trabalho cria o homem espelha com fidelidade o traço distintivo de seu presente histórico, (...) em que todas as atividades humanas são compreendidas e julgadas como modalidades do trabalho com o qual se ganha a vida e mantém-se a sobrevivência da espécie” (DUARTE, 2000, p. 85). Em outras palavras, o conceito marxista de *trabalho* tem o mérito de descrever de modo muito preciso as transformações de sua época, ao mesmo tempo em que se mantém refém de suas determinações.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Por outro lado, também é possível compreender o pensamento arendtiano como sintoma. Como afirma Cristina Muñoz, “o referente que ambos tem em mente ao descobrir o labor é diferente: enquanto em Arendt o marco referencial são os campos de concentração, Marx, efetivamente, está descrevendo as condições objetivas da classe operária” (MUÑOZ, 2003, p. 156).

Na opinião de Arendt, isto é o que leva Marx a utilizar como parâmetro as relações sexuais que reproduzem a espécie, o processo de produção-consumo que mantém o corpo vivo, entre outras metáforas biológicas. Ele enxergaria neste processo natural o mesmo tipo de circularidade da economia política, comparando o intercâmbio material da natureza com o intercâmbio monetário da sociedade capitalista e descobrindo assim suas *leis de movimento*.¹⁵⁵ Como veremos adiante, a ideia de movimento ininterrupto está de algum modo, para Arendt, atrelada à própria experiência do trabalho.

Se para Marx, segundo Ruy Fausto, a abstração ou a redução dos seres humanos a um denominador comum está apenas pressuposta nos dados biológicos, sendo realizada pelo modo de produção capitalista, na interpretação de Arendt, por outro lado, a igualdade natural ou a equivalência geral que transforma todos em qualquer um *está posta* no âmbito do labor. Somente sob este aspecto “o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem” (MARX, 1978, p. 81), podendo a atividade humana ser comparada à atividade de outros corpos e ao valor de bens e produtos. Em outras palavras, Arendt não pensa que os homens são nivelados e transformados em simples meios de reprodução do capital quando estão alienados do seu trabalho – o qual é sempre uma atividade alienada do mundo. A redução dos homens ocorre justamente na medida em que outras capacidades são negligenciadas. São estas outras capacidades, mais especificamente, a capacidade de agir politicamente, o que permite aos seres humanos distinguirem-se uns dos outros, revelando a personalidade e o caráter de cada um.

3.2 AS ATIVIDADES HUMANAS E SUAS CONDIÇÕES

Não cabe aqui analisarmos o rigor da interpretação arendtiana de Marx, mas compreendê-la no contexto da distinção entre *trabalho*, *fabricação* e *ação*. Na base desta distinção encontra-se a convicção de que aquilo que se produz para o *mundo* não é de modo algum fruto de uma determinação da *natureza*. Mais do que isso, o caráter humano de tais feitos está ligado justamente à habilidade de se manifestar para além de sua condição natural. Daí uma importante diferença conceitual entre a vida biológica e a vida especificamente humana ou, em outros termos, entre a mera *vida* e a *existência* propriamente dita. Se a vida

¹⁵⁵ Lembremos a coincidência, no século XIX, entre as ciências históricas e as ciências naturais, para as quais tornam-se centrais os conceitos de movimento, desenvolvimento e progresso. Neste sentido, afirma Arendt, “o movimento da história e o movimento da natureza são um só” (OT, p. 515).

está ligada aos movimentos do corpo e às imposições da natureza, a existência corresponde à capacidade de produzir aquilo que pode resistir a ela, constituindo um mundo humano. Esta diferença é apresentada tendo a clássica distinção grega entre *esfera pública* e *esfera privada* como pano de fundo em vista do qual compreende-se a descrição das atividades humanas e suas respectivas condições: a *vida* como condição do trabalho; o *mundo* como condição da fabricação; e a *pluralidade* como condição da ação.

A distinção entre a mera vida e a existência humana, entre a natureza em que somos lançados e o mundo que construímos e sobre o qual projetamos nossa existência desenvolve-se, em *A Condição Humana*, a partir do retorno à originária experiência política grega. Para os gregos, a distinção entre a vida natural (*zoé*) e a vida especificamente humana (*bíos*) separava aqueles que não eram cidadãos – não apenas escravos e bárbaros, mas também artesãos e trabalhadores em geral – daqueles que tinham a experiência da ação em uma esfera pública. Todos estavam sujeitos às necessidades da vida biológica, mas apenas alguns podiam deixar tais preocupações para agir politicamente, conquistando uma espécie de segunda vida, uma vida qualificada. Tal valoração da comunidade política, cabe ressaltar, não condiz com sua moderna concepção como “uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca” (HC, p. 28). Na experiência grega, a associação familiar estava restrita à esfera privada da casa (*oikos*), lugar da economia (*oikonomia*) e do trabalho necessário para manutenção da vida. Não se atingia uma forma de vida superior através do trabalho, na esfera privada, pois não se tratava de uma atividade livre ou de uma relação entre iguais: ao senhor era necessário impor seu domínio, o que não se exercia pela palavra que persuade, mas pela violência que obriga. O domínio na esfera privada apenas garantia aos cidadãos que lhes sobrassem tempo e disposição para a vida pública, onde se excluía tanto a necessidade quanto a força.

Assim, ainda que o “metabolismo do homem com a natureza” estivesse sempre presente nas condições que sustentam a vida e impusesse uma série de obrigações, a política constituía uma vida especificamente humana, para além de toda imposição da natureza. Nesta originária experiência política, a pessoa revelava sua personalidade, isto é, mostrava-se diante de outros cidadãos como ser único. O trabalho, para os gregos, não garantia esta revelação do ser humano porque sua realização não se distinguiria qualitativamente da atividade de qualquer outro animal. Daí que o não-cidadão fosse considerado um não-humano: ele não podia expressar seu ser singular em uma esfera pública. Não porque desconhecesse ou não se

relacionasse com outras pessoas, mas porque suas possibilidades estavam restritas a um tipo de atividade que prescinde da capacidade de falar, argumentar, persuadir e decidir.

Aristóteles, sustenta Arendt, apesar de escrever sob o impacto de uma democracia decadente, mantém uma série de distinções próprias de seu período clássico.

Em suas duas mais famosas definições [do homem como *ser político* (*zoon politikon*) e como *ser dotado de fala* (*zoon logon ekhon*)] Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros (HC, p. 27).

Estamos agora em condições de descrever de modo mais preciso a distinção entre as atividades humanas operada por Arendt em *A Condição Humana*. Apenas o *trabalho* diz respeito à reprodução da *vida*, respondendo às leis da natureza e suas necessidades. Ele se realiza em uma esfera privada, comumente identificada à casa e à vida familiar. Neste âmbito encontra-se aquilo que deve ser protegido do mundo e também aquilo que é impedido de adentrá-lo. Como se reconhece geralmente – embora esta seja uma ideia cada vez menos evidente para nós – os assuntos privados não interessam a mais ninguém. O que acontece nesta esfera não possui visibilidade, está ausente, privado da relação com os outros. Do ponto de vista público, isto significa que “o homem privado não aparece, e portanto é como se não existisse” (HC, p. 58). Outra característica do trabalho é que seus produtos possuem pouca durabilidade, sendo consumidos simultaneamente ou em curto espaço de tempo, dentro de um ininterrupto movimento de produção e consumo que é o próprio movimento da natureza.

Embora nunca possamos nos libertar do trabalho, esta não é nossa única possibilidade. “Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições” (HC, p. 9). Apesar destes artifícios possuírem “a mesma força condicionante das coisas naturais” (*idem*), vale destacar que eles são construídos apenas *até certo ponto* a partir delas. O que significa que tais atividades não possuem a força de um processo natural, nem são determinadas por qualquer lei sobre-humana: “o homem, o autor do artifício humano (...) e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (LWA, p. 182).

A *fabricação* escapa ao repetitivo ciclo vital para produzir o durável, o não-natural, isto é, as coisas do *mundo*. Quando trabalhamos, o produto de nossa atividade é consumido simultaneamente ou em curto espaço de tempo, mas quando fabricamos algo esperamos que o resultado daquele esforço seja durável. Quando se cozinha, por exemplo, por mais prazeroso que isto seja, a expectativa quase não ultrapassa a própria atividade, pois sabe-se que logo a necessidade de comer aparece novamente. Esta repetição – ligada ao que Arendt insiste em chamar com a expressão marxista “metabolismo com a natureza” – é uma condição que simplesmente não pode ser abolida, uma necessidade que não pode ser superada, pois “a atividade do trabalho nunca chega a um fim enquanto durar a vida” (LWA, p. 180). Por outro lado, quando compomos uma música, pintamos um quadro, propomos uma lei ou fabricamos uma casa, esperamos conviver com tais produtos muito tempo depois de finalizarmos sua execução, ou melhor, esperamos que eles permaneçam mesmo após nossa partida. Tais obras não respondem a qualquer necessidade vital, por vezes sequer possuem alguma utilidade e, ainda assim, se tornam partes constituintes de nosso meio. Elas mudam nossa existência, pois tudo o que nos toca torna-se algo com o qual temos que lidar dada sua objetividade, seu caráter de coisa posta diante de nós, cuja durabilidade excede o tempo de nossa própria permanência na Terra. São essas coisas, enfim, que garantem um quadro de referências estáveis, uma estrutura, um palco onde podemos nos reunir, agir e falar uns com os outros.

Enfim, a *ação política* é justamente esta relação entre homens e mulheres por meio da palavra e da ação. Sua condição é a *pluralidade*, o fato de sermos “todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha vivido, viva ou irá viver” (HC, p. 8). Por sermos iguais, podemos compreender uns aos outros; por sermos diferentes, precisamos da palavra e da ação para nos comunicar. É através desta capacidade que cada pessoa revela sua personalidade e se apresenta ao mundo. Mais do que isso, a própria realidade só aparece diante dos outros em uma esfera pública, sem a qual “a realidade do próprio eu, da própria identidade, ou do mundo circundante não podem ser estabelecidas inequivocamente” (HC, p. 208). O que garante à esfera pública uma dimensão ontológica e transcendental, uma vez que “somente mediante a atuação em dito espaço nos constituímos como sujeitos e somos capazes de perceber a realidade” (MUÑOZ, 2003, p. 259).

A pluralidade – comparada com a vida e a mundanidade – é certamente a menos tangível e mais frágil das condições humanas. Embora o espaço público exista potencialmente em qualquer lugar onde pessoas estejam reunidas, ele só se efetiva na medida em que elas são capazes de falar e agir conjuntamente, ou seja, na medida em que exercem poder. Este poder é

sempre um “potencial de poder” que “brota entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no instante em que se dispersam” (HC, p. 200). Em si mesmos, os atos não produzem nenhum objeto durável. “É por isso que necessitam da atividade reificadora de poetas, artistas, intelectuais e historiadores, que os preservam do desaparecimento e lhes conferem a permanência artificial em suas obras, permitindo que sejam lembrados” (DUARTE, 2000, p. 112). Para que o agir e o falar “se tornem coisas mundanas (...) devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, reificados, por assim dizer, em coisas” (HC, p. 95). A ação política coexiste com esta reificação.

3.3 A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* E A ASCENSÃO DA ESFERA SOCIAL

Para Arendt, apenas na modernidade o trabalho deixa de ser considerado uma necessidade vil. Neste momento, o ser humano passa a ser concebido como um animal que trabalha (*animal laborans*). Esta nova autocompreensão é derivada da estupenda capacidade de produção proporcionada pelas revoluções técnicas, as quais passam a ser concebidas como parte do natural desenvolvimento da humanidade.

Como o trabalho não tem fim, a fecundidade do ser humano enquanto trabalhador encontra-se no fato de que ele “produz mais bens de consumo do que é necessário para sua própria sobrevivência e a de sua família” (LWA, p. 181). A força de trabalho não se esgota com a reprodução da própria vida, mas possui um excedente. A vida, sem qualquer outra qualidade, alcança o centro das preocupações políticas na modernidade por carregar esta capacidade reprodutiva, esta fertilidade. Contudo, o trabalho – tal qual Arendt o compreende – não pode produzir outra coisa a não ser a própria vida. Isto significa que o *animal laborans* não se preocupa em fabricar objetos duráveis, nem em falar e interagir com outros seres humanos. Seu intuito é apenas trabalhar para continuar vivo.

Quando o trabalho deixou o âmbito de nossas preocupações privadas, tornando-se o centro da vida política, a barreira que separava e protegia a mera vida e a vida especificamente humana foi demolida. Surge então uma nova esfera, que não é pública nem privada: a *sociedade*. Desde seu advento, diz Arendt no mesmo tom de sua avaliação da expansão imperialista, “uma irresistível tendência a crescer, a devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a mais recentemente estabelecida esfera da intimidade, tem sido uma das características marcantes da nova esfera social” (HC p. 45). Isto significa que, na modernidade, o processo de produção e consumo extrapola as exigências da mera

necessidade vital, forçando a sociedade à expansão e ao movimento constante, o que desestabiliza e, no limite, destrói o mundo público-político. O trabalho aparece então como a experiência fundamental da modernidade não apenas porque nele experimenta-se a solidão, mas também por causa do caráter móvel e destruidor do processo vital.

A promoção do trabalho à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo – o que teria sido de esperar, se lembrarmos que os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento – liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona e transformou-o em rápida evolução, cujos resultados, em poucos séculos, alteraram inteiramente todo o mundo habitado (HC, p. 47).

Neste novo ‘mundo do trabalho’, todas as coisas são sugadas em um ininterrupto processo de produção e consumo que é o próprio ciclo da vida. Assim, não somos impelidos a produzir objetos para o mundo nem estamos dispostos a cuidar dele através da participação política. O mundo – e com ele as referências que permitem a ação política – desaparece no horizonte do *animal laborans*.

Tendo o fenômeno totalitário como referência, a preocupação de Arendt em *A Condição Humana* aponta para as modernas democracias de massa, nas quais “o espaço público transformara-se em um mercado de trocas econômicas destinadas à manutenção das necessidades vitais da sociedade” (DUARTE, 2002, p. 59). Em que pesem as imensas diferenças entre os governos totalitários e as sociedades democráticas, o aspecto comum entre eles é o predomínio da perspectiva do ser humano enquanto mero ser vivo, preso a processos cíclicos, repetitivos, indiferentes. Processos independentes de qualquer esforço livre ou voluntário, nos quais nenhuma espontaneidade é requerida e nenhum traço de personalidade é marcado sem incluir-se prontamente em um padrão reconhecido e identificado como parte de um processo inevitável. Esta é, em linhas gerais, a descrição dos grandes movimentos da História e da Natureza, mas também da dinâmica de produção e consumo que rege as sociedades contemporâneas. Não é verdade, afinal, que nossos governos em grande medida passaram a obedecer e a executar leis econômicas sobre o conjunto das populações, como se fossem leis naturais, isto é, sem que haja qualquer tipo de argumento e discussão pública? Qual é o nível do debate e o grau de consentimento requerido em nossas democracias para a criação e aplicação de leis? Não são elas, muitas vezes, simplesmente executadas sobre os corpos dos cidadãos à sua revelia?

(...) nas democracias de massa, por um lado, uma impotência similar [à que se observa nos totalitarismos] se espalha por assim dizer espontaneamente e sem necessidade de terror e, por outro, um processo análogo, auto-alimentado, de consumo e esquecimento cria raízes, ainda que no mundo livre, onde não há terror, tais fenômenos se limitem às esferas da economia e da política no sentido restrito da palavra (PP, p. 150).

Assim, podemos dizer que *o trabalho* – enquanto processo ou “metabolismo do homem com a natureza” – é a “experiência básica” que orienta o conjunto das sociedades modernas. Frente a todas as antigas referências comuns e tradições sociais, a economia política moderna impõe um processo de destruição e reconstrução, semelhante aos movimentos cíclicos da natureza.¹⁵⁶ Cada vez mais, “as barreiras que deveriam garantir a estabilidade e permanência das instituições vão sendo constantemente devoradas, consumidas, pode-se dizer, em nome dos ideais da abundância, do crescimento e da acumulação de riqueza” (DUARTE, 2002, p. 64). Com isto, frisamos novamente, perde-se a *experiência* de cuidar de um mundo comum e de tratá-lo politicamente. Produzimos e reproduzimos uma realidade que não possui mais durabilidade, que não permanece e, portanto, não é capaz de estabilizar a existência humana. O mundo que agora produzimos é constantemente destruído e reconstruído em um trabalho que nunca alcança um fim. Isto é o Arendt chama a vitória do *animal laborans*: o privilégio de um modo de ser em que os seres humanos estão presos aos ciclos repetitivos de manutenção da vida; ainda que esta seja a sobrevivência de um ciborgue.

Para o *animal laborans*, “a durabilidade e a estabilidade do mundo são basicamente representadas pelos instrumentos e ferramentas que utiliza” (HC, p. 144). Mas em nosso tempo, as máquinas cada vez mais deixam de ser utensílios e passam a exigir que as sirvamos. A questão não é apenas se nos tornamos escravos das máquinas, mas se elas “ainda servem ao mundo e às coisas do mundo” (*ibid.*, p. 151) quando a produção passa a funcionar como se fosse um processo natural em que as coisas “não são ‘feitas’, mas vem a ser por si mesmas” (*ibid.*, p. 150). A velocidade com que as próprias máquinas e seus produtos se depreciam em uma “economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo” (*ibid.*, p. 134), não deixa dúvidas de que se trata cada vez menos de construir um mundo para abrigar seres humanos.

O problema não está na criação de máquinas, mas no fato de que seu ritmo (ou seu movimento) determine a duração de tudo. A necessidade de crescimento a todo custo nos coloca dentro de um processo cíclico e infundável: “embora feitas pelo homem, [as coisas]

¹⁵⁶ A este respeito, veja-se a teoria da “doutrina do choque”, de Naomi Klein (2008).

vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza” (*ibid.*, p. 96). Voltadas para um progresso sem linha de chegada, as modernas tecnologias quase não nos permitem cultivar outras capacidades senão aquelas que servem à reprodução do próprio aparato tecnológico. Já sabemos por experiência aquilo que a ficção científica nos antecipa: uma sociedade de trabalhadores não é capaz de escravizar suas máquinas. Antes, são elas que ditam o ritmo da existência humana, como se fosse instaurado um novo processo quase-biológico. As novas tecnologias se parecem menos criações humanas do que transformações em nossa própria natureza. A capacidade de operá-las parece uma tarefa imposta por algum tipo de evolução que acontece tão velozmente a ponto de deixar para trás, em uma década ou duas, todos os antigos trabalhadores que não se adaptaram.

Mesmo a fabricação daquilo que podemos chamar de coisas públicas, ou seja, a elaboração de leis, a criação de obras de arte, a composição de artefatos e ferramentas é hoje em dia, em grande parte, executada como um trabalho qualquer. Todos nós, na medida em que estamos incluídos na sociedade de trabalho-consumo, encaramos nossas atividades como uma necessidade tanto para a nossa própria reprodução quanto para a reprodução da sociedade. Assim, toda atividade se torna igualmente monótona e repetitiva, carente de sentido para aquele que a executa e sem nenhum valor intrínseco.

Isto não significa, é importante frisar, que a fabricação e a ação política estejam abolidas. Mas na medida em que são confundidas e tomadas pelo espírito do trabalho, elas também encontram-se presas a um ciclo de necessidade e repetição, em que tudo – ou quase tudo – o que fazemos tem como fim a manutenção da vida dentro de um quadro instável, flexível e descartável. No lugar de coisas permanentes, que garantam estabilidade para a vida humana, temos o “crescimento artificial do natural” (*ibid.*, p. 47) em um ambiente que precisa constantemente ser repostado pela obrigação de se trabalhar cada vez mais, de produzir cada vez mais, ainda que este processo deixe pouco ou quase nada para as próximas gerações.

Sem a certeza de um mundo durável, a manutenção da vida se torna o bem supremo. Uma vida que é a mesma para todos, completamente indiferente e uniforme. Para Arendt, o sinal de alerta para a moderna destruição do mundo comum soa quando a convivência em torno do interesse público é substituída pelo mero agrupamento provocado por necessidades vitais e preocupações privadas. Daí que a política moderna seja marcada pelo “predomínio de um modelo de sociedade que impõe conformidade e isolamento, o cumprimento de comportamentos predizíveis e o estabelecimento de uma forma burocrática de governo: a sociedade de massas” (CORREIA, 2003, p. 239). Sociedade cujo caráter insuportável reside

em sua *desmundanização*¹⁵⁷, no “fato de que o mundo entre [as pessoas] perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las” (HC, p. 53).

Ocorre que a construção deste mundo não passa apenas por nossa boa vontade e os problemas de nosso tempo não podem ser resolvidos por decreto. Para Arendt, se o totalitarismo é a cristalização de elementos que compõem a crise da modernidade, esta crise não desapareceria com a queda dos regimes totalitários. De fato, décadas depois de sua derrocada, e mesmo no interior de governos democráticos, todos experimentamos, em maior ou menor grau, a irrealidade, o isolamento e a superfluidade. Não estamos tão distantes das ideologias em que o indivíduo é atropelado pela roda da História ou considerado pela Natureza apenas como membro da espécie humana – ou ainda pior, de uma raça. Afinal, não sentimos muitas vezes que as instituições, as leis, as tradições e qualquer espécie de coisa pública parece menos importante que a mera sobrevivência, ou que tudo isto é facilmente devorado em nome de uma noção abstrata de progresso e desenvolvimento? Nada parece ser capaz de durar. Não é nem mesmo desejado que as coisas durem. A novidade permanente é um paradoxo com o qual nos acostumamos, sem pensar o que isto significa. É a esta reflexão que Arendt nos convida ao buscar compreender o totalitarismo como fenômeno inesperado cuja sombra segue pairando sobre nossas cabeças.

3.4 DISPUTANDO AS FRONTEIRAS: UMA CRÍTICA AO “ESSENCIALISMO” ARENDTIANO

O convite de Arendt não é aceito sem ressalvas pela teoria política contemporânea. Afinal, seria possível discernir de maneira transparente aquilo que constitui a vida política, separando-a de outros aspectos da existência humana? Esta divisão faz algum sentido? É possível observá-la em nossas instituições, atividades, produtos e interações, ou trata-se de um devaneio, coerente talvez em tempos idos, mas totalmente ineficaz nos dias de hoje? Este anacronismo não tornaria o pensamento arendtiano conservador e elitista? Estas são algumas das questões que orientaram um vigoroso debate, sobretudo no início dos anos noventa, sobre a obra de Hannah Arendt.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Para uma análise detalhada do conceito de *desmundanização*, veja-se Rodrigo R. Alves Neto (2009).

¹⁵⁸ A discussão estende-se além das leituras aqui apresentadas. Veja-se, por exemplo, HABERMAS, 1977; RICH, 1979; PITKIN, 1981; O'BRIEN, 1981; SPRINGBORG, 1989; D'ENTREVES, 1994.

Grande parte dessas leituras parte do pressuposto de que as distinções arendtianas operam uma divisão demasiadamente rígida, uma *cisão ontológica e essencialista*, de modo que aquilo que pertence ou não à política estaria definido de antemão pelo produto de cada atividade (o trabalho, a fabricação e a ação), pelo espaço em que se realizam (o público, o privado ou o social) ou por determinadas classes ou gêneros de pessoas.¹⁵⁹ Certamente existem diferenças entre tais leituras e nenhuma refuta seu pensamento como um todo, procurando valorizar justamente aqueles aspectos que possibilitariam tornar as distinções móveis, permeáveis e operativas na atualidade.¹⁶⁰ Mas se é possível reuni-las em torno de uma crítica ao essencialismo, podemos dizer que, de modo geral e em sua forma mais exagerada, esta interpretação sugere que na teoria arendtiana os assuntos de ordem privada e as chamadas questões sociais, isto é, aquilo que diz respeito ao corpo e suas necessidades, nunca poderia tornar-se uma questão política propriamente dita. Tomados como um dado intransponível, algo que nenhuma discussão pode alterar, tais assuntos deveriam ser mantidos na privacidade do lar ou gerenciados por uma competência técnica, cujo resultado é alcançado por cálculos e não por argumentos.

Seyla Benhabib acusa na esperança de Arendt em encontrar o que a política *realmente é* o que chama de “essencialismo fenomenológico”, a saber, um método de distinção conceitual em que “cada atividade humana possui seu próprio lugar e só pode revelar sua essência apropriadamente naquele lugar” (BENHABIB, 1996, p. 142). Trata-se, diz ela, de um erro que conduziria à “tentativa [fútil e implausível] de separar o político do econômico por uma divisão ontológica entre liberdade e necessidade” (*ibid.*, p. 158). Procurando superar as incongruências desta posição, ela aponta três diferentes formas em que as distinções aparecem nos escritos de Arendt: baseadas no *conteúdo-objeto* da discussão ou da atividade; no *espaço* em que se realizam; ou na *atitude* que revelam.

¹⁵⁹ Em outra direção, Patchen Markell sustenta o engenhoso argumento segundo o qual o edifício conceitual de trabalho-fabricação-ação não consistiria em uma única distinção em três partes, mas na “conjunção de dois diferentes pares de conceito – trabalho e fabricação, e fabricação e ação”. Se no primeiro desses pares opera-se uma distinção de tipo “territorial”, que separa os conceitos de modo a protegê-los contra a transgressão dos limites, no outro trata-se de um exercício “relacional” que “investiga as linhas de conexão e interdependência que vincula as coisas” (MARKELL, 2011, p. 18). André Duarte, por sua vez, sugere que não apenas a distinção entre as atividades humanas, mas todas as distinções conceituais arendtianas sejam compreendidas neste duplo aspecto, como uma “distinção relacional” ou “vínculo diferencial” (DUARTE 2010b; 2013; 2016), que ao mesmo tempo une e separa os conceitos.

¹⁶⁰ Mesmo as leituras que mobilizo a fim de me contrapor à esta posição tecem, em alguma medida, uma crítica a este “essencialismo” e se estabelecem como um diálogo *com* e *contra* Arendt. Veja-se, por exemplo, HONIG, 1993; BUTLER, 2015.

Se admitirmos que a política deve excluir objetos e conteúdos que podem ser tratados tecnicamente ou dizem respeito às necessidades vitais – pois não existiriam argumentos contra a exatidão dos cálculos ou contra os imperativos da natureza – então diversas questões devem ser afastadas do debate público. Neste caso, porém, ficaríamos incapazes de lidar politicamente com todos os temas relevantes em nossos dias: transporte, moradia, saúde, questões de gênero, étnicas ou mesmo questões bioéticas como o aborto e a pesquisa com células-tronco. Se, por outro lado, a separação se refere a espaços estanques – como se ainda houvesse o lar da família grega como lugar da vida privada e, de outro lado, a esfera pública e política – ela não daria conta de pensar a complexidade e variedade das instituições modernas, com todas as implicações da política sobre a família, da economia sobre a política, etc. Portanto, a única maneira de manter uma distinção válida seria pensá-la a partir do modo como se encara um assunto.¹⁶¹ O engajamento político envolveria uma *mudança de perspectiva*, que abandona os interesses privados de cada grupo ou classe particular e assume uma visão mais ampla, transformando os ditames do interesse próprio em um objetivo público comum (*ibid.*, p. 156). Esta *atitude* poderia ser tomada por qualquer pessoa, a respeito de qualquer questão, estendendo-se inclusive para o domínio da vida privada.

O argumento é sustentado pela defesa de um modelo *narrativo* de ação em oposição a um modelo *agonístico*, ambos supostamente presentes de modo conflitante no pensamento arendtiano.¹⁶² O agonismo, baseado em experiências arcaicas e irrelevantes no contexto político moderno, tais como as vividas na pólis grega, presumiria uma esfera pública com limites – espaciais e de conteúdo – rigidamente definidos, um palco ou arena estável onde a liberdade pudesse ser exercida em torno de assuntos também previamente determinados como dignos de serem debatidos. Por outro lado, o modelo narrativo, baseado nas experiências revolucionárias modernas e em uma apropriação da filosofia kantiana, não possuiria um

¹⁶¹ Já no início dos anos oitenta, Hanna Pitkin antecipa esta posição em um clássico artigo sobre o tema, intitulado “*Justice: On Relating Private and Public*” (1981, p. 342). Opinião semelhante é repercutida, por exemplo, na ideia de que as distinções referem-se à “*experiência* que cada atividade proporciona” (MUÑOZ, 2003, p. 155); na sugestão de que a separação entre as três atividades “deve ser considerada em seu caráter meramente analítico”, como “formas distintas de *orientação* em relação ao mundo” (DUARTE, 2000, pp. 92-93, minha ênfase); ou ainda, no argumento segundo o qual as distinções correspondem a “*sensibilidades* rivais” (HONIG, 1993, p. 143, minha ênfase).

¹⁶² Benhabib faz referência à distinção, trazida à tona por Maurizio Passerin d’Entrèves (1994), entre um modelo de ação *comunicativo* e um modelo de ação *expressivo*, a qual se baseia na discussão de Habermas sobre os tipos de ação, em *Teoria da Ação Comunicativa*. Contudo, segundo Benhabib, o termo habermasiano *ação comunicativa* não se aplicaria ao pensamento de Arendt. Ela utiliza então o termo *narração* como oposto ao *agonismo* (o qual, por sua vez, parece ser considerado semelhante ao modelo *expressivo* de d’Entrèves).

espaço determinado, sendo móvel e até mesmo virtual. Esta elaboração torna-se operativa na medida em que cinde o pensamento arendtiano sobre a ação política em dois polos opostos.

A estratégia de Benhabib corresponde à dupla significação do termo *público* apresentada em *A Condição Humana*, como conjunto de espectadores e como objeto que se coloca entre eles, ou seja, como “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos” (HC, p. 50), o “espaço de aparências” que se abre quando “o que aparece em público pode ser visto e escutado por todos e possui a mais ampla publicidade possível” (*idem*), mas também como “a esfera pública, enquanto mundo comum”, isto é, como a coisa pública que “ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (*ibid.*, p. 52). De fato, logo no primeiro capítulo, a ação política é definida como a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (*ibid.*, p. 7). Sendo assim, a reunião de um grupo qualquer de pessoas seria suficiente para constituir um espaço de aparências e estabelecer uma comunicação, o que, segundo Benhabib, significa que a esfera privada também seria propícia à ação. Este modelo de ação, que ela denomina como narrativo, sugere que, na falta de um espaço institucional apropriado, o mundo público seja transferido para espaços privados onde se dão atos de amizade e solidariedade.

Dividindo a ação em dois modelos, Benhabib argumenta a favor da proeminência de um sobre o outro, dispensando a objetividade do *mundo comum* como critério e tomando o intangível *espaço de aparências*, a simples capacidade de nos reunirmos, aparecermos uns aos outros e nos comunicarmos, como verdadeira fonte de toda ação. Toda interação humana conteria a possibilidade de se construir uma história, quer seja sobre os assuntos que Arendt julgaria dignos do debate público ou, o que interessa a Benhabib, sobre questões sociais como as relações de gênero, as condições de trabalho, o direito dos imigrantes, o déficit habitacional, etc. Para isso, basta que o poder aglutinador da narrativa transforme o interesse particular em interesse comum. O que deve acontecer na medida em que são ampliadas as condições para o debate público. Assim, os problemas são considerados não mais do ponto de vista particular ou privado, mas a partir de uma visão pública e compartilhada. Trata-se, para Benhabib, de superar o aspecto anacrônico das distinções arendtianas, extraindo seu caráter objetivo (baseado em limites físicos ou conteúdos específicos) e fazendo com que a fronteira entre o público e o privado corresponda apenas à uma atitude ou ponto de vista sobre o mundo.¹⁶³

¹⁶³ Alguns anos antes, em *Critique, Norm and Utopia*, Benhabib (1986) busca uma reformulação do juízo moral que abre mão da ideia de uma razão universal, situando o agente em situações concretas porém orientadas por princípios universais. Já em *Situating the self* (2006), ela avança uma teoria do “universalismo interativo” em que, por um lado, a noção arendtiana de “mentalidade alargada” é contraposta aos excessos racionalistas da ética

Cabe aqui um breve esclarecimento. É verdade que, ao final de *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Benhabib deixa claro que não se trata de defender a abolição de todas as barreiras entre o público e o privado, mas sua *reconstrução*. A esfera privada do lar deve ser preservada como espaço seguro não apenas para a manutenção da vida, como também para o desenvolvimento das capacidades, sonhos e memórias do indivíduo. O debate político a respeito de questões de gênero e sexualidade, por exemplo, visariam justamente garantir esta proteção.

No entanto, a relação entre os dois espaços e formas de vida para o qual pretendo chamar a atenção adiante é de caráter consideravelmente diverso. Aqui o público-político não é pensado como instrumento pelo qual se pode garantir a liberdade e a proteção de uma família ou grupo de pessoas, nem tão somente como espaço em que a validade de certas práticas e modos de vida são postas em questão. A relação entre os campos que vislumbro – e a qual penso mais se aproximar daquela estabelecida pela própria Arendt – é de *contraste* e até mesmo de *tensão*. Com isto, não se trata de invalidar as práticas políticas como instauradora de *limites* e constituidora dos *fins* que dão sentido à vida humana. Trata-se antes de ressaltar a não-instrumentalização da política para quaisquer objetivos (mesmo os que hoje podemos julgar como os mais democráticos e progressistas), pensando-a antes como um exercício pautado por uma coerência própria, marcada pelo *risco* (não pela proteção) e pela *possibilidade* (não pelo dever).

Isto significa, talvez mais do que se queira admitir, que o público e o privado, a mera vida e a vida qualificada são, no limite, indissociáveis. Visando outra vigorosa experiência do passado, Arendt louva o “extraordinário senso político do povo romano que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público mas, ao contrário, compreendeu que estas duas esferas somente podiam subsistir sob a forma de coexistência” (HC, p. 59). A importância da esfera privada para a política reside no fato de que precisamos possuir um lugar no mundo para que possamos nos mover em um espaço público. A estabilidade da esfera pública corresponde à estabilidade desta propriedade, que não é relevante pelo que ocorre em seu interior (não perde seu caráter privado), mas por seus *limites*. “A lei era originalmente identificada com esta linha divisória que, em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambas as esferas e ao mesmo tempo separando-as uma da outra” (HC, p. 63). A

comunicativa de Habermas, enquanto, por outro, a filosofia moral kantiana é utilizada para superar a “lacuna normativa” da teoria política arendtiana. A este respeito, veja-se FRATESCHI, 2014.

coexistência das esferas pública e privada é necessária para a preservação de ambas e serve para equilibrar aquilo que tem relevância política e aquilo que deve ser tratado de forma isolada e até escondida. A estabilidade desta lei tem, portanto, um duplo aspecto ou função: de um lado, circunscreve o espaço da política, de outro, abriga o processo vital. Isto significa que a propriedade privada e a satisfação das necessidades vitais não é apenas uma condição para o indivíduo entrar na política, mas “o outro lado escuro e oculto da esfera pública” (*ibid.*, p. 74). O ser simplesmente vivo é o avesso complementar e inseparável do ser especificamente humano.

3.5 VIDA, CONTEXTO, MEMÓRIA

Parece difícil discordar da habilidosa construção de Benhabib, cujo exercício intelectual tem uma motivação altamente democrática. Contudo, pode-se levantar algumas questões. Uma delas diz respeito à própria separação da teoria arendtiana da ação em dois modelos contrapostos. Esta divisão, como vimos, depende da suposição de que se possa conceber os dois sentidos oferecidos por Arendt ao termo *público* – o *aparecer* uns aos outros e a própria existência de uma *coisa* pública – como discerníveis e independentes. Mas até que ponto podemos abrir mão do caráter tangível e objetivo do mundo para pensar a ação política?

No parágrafo que encerra “Ideologia e Terror”, Arendt reafirma que o totalitarismo significou o fim do mundo tal qual o conhecemos, ressaltando, contudo, que todo fim contém um novo começo. Este começo é uma possibilidade ou, mais precisamente, a “suprema capacidade do homem”, a qual “equivale à sua liberdade” (OT, p. 479). Esta liberdade, como afirmará em textos posteriores, não é senão a liberdade de agir politicamente.¹⁶⁴ Não se trata de uma liberdade abstrata, a qual o indivíduo poderia preservar em seu interior, independentemente das circunstâncias, mas do próprio exercício da liberdade. Devemos então recordar o totalitarismo como a tentativa de eliminar a liberdade e a espontaneidade. O que se torna possível justamente na medida em que desaparece todo quadro de referências estáveis capaz de garantir o reconhecimento mútuo e a ação em conjunto, isto é, na medida em que desaparece o mundo comum. A questão que se coloca então é a seguinte: como pensar a possibilidade de um novo começo quando todas as referências comuns foram destruídas?

¹⁶⁴ O texto em que Arendt mais claramente avança este argumento é “*What is Freedom?*” (BPF), o qual será considerado em nossa discussão sobre a vontade, no capítulo cinco.

Refaço aqui a formulação do problema apresentado por Newton Bignotto. Para ele, “os homens não precisam apenas da companhia dos outros para exercer sua liberdade, eles precisam de um espaço comum, politicamente organizado (...). A equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política” (BIGNOTTO, 2003, p. 116). O que não resolve o problema, tornando-o antes mais complicado. Afinal, se é preciso ter um mundo comum para agir, como é possível acreditar em novos começos no meio de regimes totalitários? “Que sentido atribuir a esse ‘milagre’ de um espaço vazio ser preenchido, quando estão ausentes todas as condições para sua efetivação?” (*idem*, pp. 116-117). Em outras palavras, como é possível dizer, como o faz Benhabib, que os “humanos ‘aparecem’ uns aos outros em campos de concentração”, embora não exista um mundo comum sob tais condições? (BENHABIB, 1996, p. 128). Aqui tocamos mais uma formulação do chamado *problema do princípio político*, isto é, do que pode significar a ação enquanto capacidade de iniciar.

Bignotto sustenta que o começo absoluto a que Arendt faz alusão na conclusão do livro sobre o totalitarismo não diz respeito a capacidade de ação em geral, mas a uma ação específica: a *fundação*. O tema será por nós explorado no próximo capítulo. Por ora cumpre afirmar meu acordo com a afirmação de que o livro *Sobre a Revolução* mostraria que o “ato fundador, (...) a expressão por excelência de nossa liberdade, deve ser compreendido tendo por referência a história concreta dos homens”, não uma concepção abstrata e subjetiva da liberdade ou “uma metafísica nebulosa qualquer” (BIGNOTTO, 2003, p. 120). Indica-se assim que a liberdade, mesmo em circunstâncias em que desapareceram as condições para a ação, pode aparecer a partir de um determinado *contexto*. O que também significa, penso eu, que a ação efetiva-se apenas em uma situação que permita e estimule o encontro – mesmo que este contexto esteja submerso ou permaneça quase invisível.¹⁶⁵

Em outro caminho, a afirmação de Benhabib sobre o aparecimento dos homens nos campos de concentração ou a criação de esferas públicas alternativas parece pressupor que a ação não precisa de nada senão da simples existência humana. Tendo como fundamento o fato de existirmos e nos comunicarmos, a ação poderia emergir independentemente das

¹⁶⁵ No entanto, o passo seguinte me parece equivocado. Segundo Bignotto: “A capacidade de criar dos homens deriva-se tanto do fato de que somos capazes de inventar novas formas de vida quanto dos limites impostos por essa mesma natureza aos feitos de nossa demiurgia.” Por isso, continua ele, “podemos esperar que o terror poderá ser destruído, como todas as obras humanas foram e serão no futuro.” Trata-se, enfim, de apostar no “desmoronamento que corrói todas as invenções humanas” (BIGNOTTO, 2003, p. 121). Minha discordância reside no fato de que a *liberdade* parece ser substituída pela *espera*; a capacidade de *agir*, pelo inevitabilidade do *perecer*. Neste caso, a ação parece depender menos da instituição de novas estruturas e práticas políticas do que do desaparecimento das antigas.

circunstâncias. “Sob condições de extremo terror, isolamento, dominação e violência, o domínio público como um *mundo comum* pode ser profundamente destruído (...) embora eles não possam nunca eliminar o domínio público como um espaço de aparência sem colocar um fim a própria vida humana” (BENHABIB, 1996, p. 128). O pressuposto da ação política seria então o mero fato de estarmos vivos.

Em uma desafiadora abordagem da teoria arendtiana, Michal Aharony sustenta igualmente que a ação seria possível mesmo em situações nas quais algo como um *mundo comum* não mais existisse. Partindo da afirmação de Arendt segundo a qual o objetivo principal do totalitarismo seria a *dominação total*, isto é, a completa erradicação da liberdade e da espontaneidade, Aharony se dispõe a interrogar o próprio experimento de dominação total em sua forma mais acabada: os campos de concentração. Mais precisamente, ela examina os depoimentos de sobreviventes dos campos a fim de encontrar os limites da dominação total, aqueles pontos em que se foi incapaz de eliminar a liberdade. Para tanto, utiliza-se como critério os três elementos da pessoa humana que, segundo Arendt, teriam sido progressivamente destruídos pelos regimes totalitários: a legalidade, a moralidade e a individualidade. O sucesso na destruição do primeiro seria evidente, mas os relatos dos prisioneiros revelariam uma surpreendente capacidade de preservar sua moral e sua personalidade.¹⁶⁶

Ao prestar atenção aos testemunhos dos campos, Aharony pretende inverter a perspectiva de Arendt sobre o projeto de dominação total. Em vez de olhar para os objetivos do totalitarismo, trata-se de ouvir suas vítimas a fim de compreender melhor “o que é ser humano e o que significa a vida em seu limite” (AHARONY, 2015, p. 2). A ideia de *limite* é crucial para o projeto, que não visa determinar se e em que medida a dominação foi concretizada, mas revelar justamente aqueles momentos em que “é difícil, talvez impossível responder a esta questão”. O que torna a questão impossível é a própria indeterminação do conceito de vida humana. “Enquanto as pessoas estavam vivas, a criatividade apareceu; existiu espontaneidade, mesmo nos campos de concentração” (*ibid.*, p. 5). No decorrer do livro, a escuta de Aharony parece mesmo capaz de revelar que a categoria arendtiana de dominação total – embora possa ser aplicada ao projeto totalitário – é insuficiente para compreender a vida que se pretendia eliminar, mesmo aquela forma de vida que foi experimentada nas condições extremas das máquinas de morte do totalitarismo. O objetivo da

¹⁶⁶ A chave de Aharony é a noção de *resistência*, compreendida a partir do conceito judeu de *amidah* (firmeza ou constância; no inglês, *steadfastness*). Nos próximos capítulos, este conceito também nos será valioso para pensar a autoridade e o caráter sob a imagem, utilizada por Arendt, do lastro do navio.

pesquisa seria então radicalizar a sugestão da própria Arendt de que a dominação total seria impossível “sob circunstâncias normais”, porque a espontaneidade “está conectada não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido de simplesmente manter-se vivo” (OT, p. 438).

O problema, ao que me parece, reside justamente na definição desta vida em si mesmo. Para Arendt, como temos insistido, a vida desprovida de artefatos e instituições humanas (leis e direitos, mas também objetos comuns, os quais guardam traços de nossa personalidade) torna-se insignificante. O fato de que precisamos dessas coisas para preservarmos uma vida humana – ou resistirmos à desumanização – revela-se nos próprios relatos examinados por Aharony, tendo em vista certas práticas correntes no interior dos campos: a tentativa de guardar roupas e acessórios; o esforço de manter um diário; o entoar de certas canções; a recitação de poesias; o jogo de futebol entre vítimas e algozes; etc. Estes são frágeis vestígios do mundo que existia antes. Arendt diria, penso eu, que uma vida humana pode ser experimentada nos campos apenas na medida em que essas coisas podem ainda ser lembradas e realizadas. Parece-me que a sugestão de Aharony, pelo contrário, é que a vida humana preserva em si própria algum sentido básico de moralidade e dignidade. Este status humano elementar é o que permitiria recuperar os vestígios do mundo sob seus escombros.

A dificuldade para se decidir entre essas duas posições deve-se ao fato de que muito dificilmente – talvez nunca – encontraremos uma situação em que o mundo humano desapareça por completo. Mesmo quando os objetos desaparecem, permanece sua lembrança. Neste caso – como na canção que decoramos, mas também nas figuras que guardamos na imaginação e nos hábitos que nosso corpo preserva – não podemos ainda falar de *coisas*? Não seria possível dizer que as próprias coisas tem *memória*? De que outra maneira podemos compreender o fato de que as coisas evocam nossas lembranças? Não são elas, em si mesmas, recordações?¹⁶⁷

Pensemos na *madeleine* de Marcel Proust, o típico bolinho francês servido com chá por sua mãe em passagem bem conhecida de *Em Busca do Tempo Perdido*.¹⁶⁸ O episódio

¹⁶⁷ Aqui seria valioso nos debruçarmos sobre as considerações de Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), o que, infelizmente, não foi possível nos limites desta pesquisa.

¹⁶⁸ A abordagem de Arendt sobre o livro de Proust, em *Origens do Totalitarismo*, é consideravelmente diversa da apresentada aqui. Para ela, o livro revela o problema da assimilação na sociedade francesa. Quando Proust, ele próprio um judeu, “se propôs a procurar as ‘coisas passadas’, ele na verdade escreveu o que um de seus críticos admiradores chamou de *apologia pro vita sua*”. Esta não seria apenas uma questão judaica, senão a questão da própria posição do sujeito na modernidade, época em que “o indivíduo e suas reconsiderações pertencem à sociedade, mesmo quando ele se retira à solidão muda e incomunicável”; ou seja, “a experiência interior torna-se como um espelho em cujo reflexo a verdade” – a verdade sobre *quem* é o indivíduo – “deve aparecer.” A

desperta nele uma lembrança infantil e desencadeia uma série de outras recordações. E a lembrança, como bem sabemos, traz consigo o gosto da própria existência. Mas onde estavam essas memórias? O que as fez renascer? Sigo aqui os comentários de Jeanne Marie Gagnebin em ensaios reunidos sobre a memória, a escrita e o esquecimento. Mais precisamente, quatro entre tais ensaios, os quais versam sobre Proust e Walter Benjamin. A digressão deve nos permitir recolher outros testemunhos a respeito dos problemas com os quais nos deparamos nesta seção, a saber, sobre a possibilidade de começar algo novo quando todas as referências parecem perdidas e sobre a relação entre as memórias e as coisas nesta árdua tarefa de reconstrução.

Como Benjamin o fizera, Gagnebin chama a atenção para a oposição entre a *memória involuntária* e o esforço da memória. “Proust opõe a ressurreição casual e involuntária dessas lembranças autênticas, vivas, frescas como o olhar da criança de outrora, ao vão esforço voluntário e inteligente do adulto que tentava lembrar de sua infância e só encontrava detalhes insignificantes e mortos” (GABNEBIN, 2006, p. 145; cfe. BENJAMIN, 1969, p. 158). A lembrança é obra do acaso. E o acaso deve ser compreendido aqui como evento que desperta a memória e nos faz retomar nossas vidas, isto é, recomeçar. Este evento, explica Gagnebin em palavras que devem nos fazer lembrar a discussão com Carl Schmitt e Leo Strauss no segundo capítulo de nossa pesquisa, “é aquilo que não depende de nossa vontade ou de nossa inteligência, algo que surge e se impõe a nós e nos obriga, nos força a parar, a dar um tempo, a pensar” (*ibid.*, p. 153). Mas não se trata simplesmente de esperar que as coisas aconteçam. Deve haver um esforço para a produção e o reconhecimento do acaso: “ele só pode ser percebido se há como um treino, um exercício, uma ascese da disponibilidade (...) que tornam o espírito mais flexível, mais apto a acolhê-lo, esse imprevisto, essa ocasião – *kairos!* – que, geralmente, não percebemos, jogamos fora, rechaçamos e recalcamos” (*ibid.*, pp. 153-154).

Aí residiria a principal diferença entre a *Busca* e dois textos anteriores de Proust em que a mesma temática se faz presente: *Jean Santeuil* e *Contre Sainte-Beuve*. Apenas naquele primeiro – o último a ser publicado – ocorreria a “passagem da sensação enquanto tal (...) para a sua *nomeação*, seu reconhecimento.” O que evoca a memória e a faz reviver, continua

literatura de Proust revelaria assim a “vitória dos valores burgueses sobre o senso de responsabilidade do cidadão”, isto é, “a decomposição das questões políticas nos deslumbrantes e fascinantes reflexos da sociedade” (OT, p. 80). Parece-me, por outro lado, que a sugestão de Walter Benjamin, retomada por Jeanne Marie Gagnebin e aqui repercutida, assume o papel da memória na literatura de Proust não como mero sintoma, mas como resposta a tal decomposição. Não deixa de ser curioso que Arendt não o tenha considerado assim, tendo em vista sua proximidade com Benjamin. Proximidade que é destacada por ela na introdução à *Illuminations*, obra na qual se encontram os dois textos sobre Proust que serão aqui examinados.

Gagnebin, não é o sabor do bolinho ou do chá em si mesmos, “mas sim a elaboração dessa sensação, a busca espiritual do seu nome originário, portanto, a transformação, pelo trabalho da criação artística, da sensação em linguagem, da sensação em sentido” (*ibid.*, p. 154). Deve-se evitar a ilusão de que a resposta se encontra no objeto. O que não significa, como pretendo argumentar adiante, que ela possa prescindir dele. É preciso que o espírito volte-se para si mesmo. Mas o que ele encontra? “Grave incerteza”, nas palavras de Proust recolhidas por Gagnebin, “todas as vezes em que o espírito se sente ultrapassado por si mesmo, quando ele, o explorador, é ao mesmo tempo o país obscuro a explorar e onde todo o seu equipamento de nada lhe servirá” (PROUST, 1981, pp. 45-46). Ela cita então Agostinho, para quem a memória é um santuário imperscrutável. E não podemos esquecer que Arendt também o evoca ao introduzir “o problema da natureza humana”, isto é, a impossibilidade de se responder definitivamente à “questão que me tornei para mim mesmo” (HC, p. 10).

Não se trata, então, de encontrar nas coisas a verdade sobre si mesmo, tampouco de buscar nos recônditos da alma alguma reminiscência. Esta última é, de fato, a resposta de Agostinho: um reecontro com a criação divina. Mas não pode mais ser a nossa resposta. Continua-se, é verdade, falando em busca e criação, “mas de maneira profundamente paradoxal, pois é ele” – a personagem de Proust, o herói contemporâneo – “o próprio espírito que será simultaneamente origem e meio dessa criação” (GABNEBIN, *op.cit.*, p. 157) ou, talvez possamos dizer, a criação enquanto ato *e* produto. Deste paradoxo emerge um duplo gesto: a *concentração* e a *distração*. A fim de buscar a si mesmo, o espírito deve parar por um instante, interromper o curso dos acontecimentos e prestar atenção ao que a sensação do passado despertara em seu interior; mas para fazê-lo é preciso, de algum modo, perder-se.

(...) a verdade não pode ser encontrada somente pelo esforço voluntário do sujeito soberano (...), ela precisa também da ajuda do ‘acaso’, isto é, da dinâmica do esquecimento e da memória involuntária, da aceitação dessa dinâmica que nos surpreende e nos escapa. Daí a necessidade de um outro gesto, o gesto da distração, da dispersão, da ‘perda’, em particular da perda de tempo (*ibid.*, p. 154).

O tema da perda, do tempo perdido – e por que não da vida perdida? – relaciona-se de maneira oblíqua com as noções de *rastro* e de *resto* como metáforas ou mesmo paradigmas da obra humana. “O rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente”; e a memória, continua ela, “vive essa

tensão entre a presença e a ausência” (*ibid.*, p. 44).¹⁶⁹ Daqui em diante, partiremos de Proust a Benjamin – e além deles. Passaremos por um diagnóstico sobre a ruptura da tradição e as novas possibilidades da narração para nos encontrarmos – ou perdemos – no debate sobre a memória dos campos. O que deve nos levar, finalmente, a alguma compreensão sobre os problemas que contornamos: a possibilidade de recomeçar e o papel dos objetos nas operações mnemônicas.

O rastro, imagem conforme a qual se compreende as obras humanas, não tem aqui o sentido de uma marca duradoura deixada de forma totalmente voluntária. Ele é antes um acidente, o acaso que provoca e produz uma cicatriz como seu testemunho; ou ainda, aquilo que é deixado como resto, o resíduo, a sucata, o lixo produzido e descartado pela sociedade. A partir do século XVIII, diz Gagnebin na esteira de Aleida Assmann:

Acentua-se a consciência da fragilidade e da caducidade das criações humanas, e não mais em oposição à criação divina (...), mas em oposição à soberana indiferença dos ciclos naturais. (...) Agora a escrita não é mais um rastro privilegiado, mais duradouro do que outras marcas da existência humana (...) [mas] um sinal aleatório que foi deixado sem intenção prévia (...). Rigorosamente falando, rastros não são criados (...), mas sim deixados ou esquecidos” (*ibid.*, pp. 112-113).

Esta transformação no estatuto da escrita e de outras obras humanas acompanharia aquilo que Benjamin chamou de “declínio da experiência” (*Verfall der Erfahrung*), isto é, da “possibilidade de uma *tradição* compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho” (*ibid.*, p. 50). O declínio da experiência acompanha o desaparecimento, ou melhor, a transformação do exercício narrativo e, portanto, da possibilidade de recordar o passado. Gagnebin nota que Benjamin apresenta conclusões diversas sobre este evento em dois escritos quase contemporâneos: “Experiência e pobreza” e “O narrador”. No primeiro, ele segue a sugestão de um poema de Brecht (“Apague os rastros”) para declarar que a tentativa de deixar

¹⁶⁹ Permita-me narrar uma experiência pessoal. Uma visita totalmente despretensiosa ao Museu da Imigração, em Joinville, SC. O museu guarda objetos utilizados no cotidiano dos diversos migrantes que chegaram ao Brasil na passagem entre os séculos XIX e XX, remontando-os em uma casa de estilo Enxaimel, também ela desmontada, transportada e reconstruída no local. O antigo banheiro, o arado, o curral, a balança, o torrador e o moedor de café, os panos bordados à mão, a cama feita de palha, o carro do padeiro. Todos objetos estranhos a mim, que por ali passaria buscando placas que indicassem seu sentido. Felizmente, no entanto, tive a companhia de meus pais, que já na metade do século XX viveram entre objetos semelhantes, vestígios duradouros da vida de seus pais e avós. A simples visão de tais objetos e dos ambientes ali reconstruídos remontava a infância em sua memória. Os objetos falavam diretamente a eles, em um diálogo do qual fui por vezes ouvinte privilegiado. Andando entre eles, olhando para eles, falando com eles, minha mãe se apropriava dos objetos e os organizava em uma arquitetura e narrativa toda outra, toda sua, ainda que comum a tanta gente.

ainda suas próprias marcas pessoais, de forma voluntária e definitiva, seria “um gesto não só ingênuo e ilusório, mas também totalmente vão de resistência ao anonimato da sociedade capitalista moderna” (*ibid.*, p. 115). No outro, apresenta a figura do narrador como *chiffonnier*, o nosso catador ou catadora de materiais recicláveis, esboçando assim “a ideia de uma outra narração, uma narração nas ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas” (*ibid.*, p. 53).

O *chiffonnier* é a nova figura do artista. Não se trata, porém, da função que nossos catadores têm de fato exercido no mercado da reciclagem: a ponta mais fraca de uma cadeia ininterrupta de produção e consumo. Seu papel, para a indústria que tudo desperdiça, é tornar o processo mais barato, retroalimentando as máquinas ao trazer de volta aquilo que elas regurgitaram. Por outro lado, a figura pensada por Benjamin – e antes dele, por Baudelaire – interrompe a produção. Ou melhor, ela toma aqueles restos que não podem mais ser inseridos no processo e dá a eles um novo sentido, os recria. Assim como os novos artistas encontram seu assunto nos restos da sociedade. “Tudo o que a grande cidade jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que quebrou, ele o cataloga, ele o coleciona (...); ele procede a uma separação, a uma escolha inteligente; recolhe, como um avarento um tesouro, o lixo que, mastigado pela deusa da Indústria, tornar-se-á objeto de utilidade ou de gozo” (BAUDELAIRE *apud* GABNEBIN, p. 117).

Arendt está ciente disso quando, em sua introdução ao livro de Benjamin por ela editado, escreve a respeito da relação de seu autor com a doutrina marxista da superestrutura. “O que aí o fascinava era que o espírito e sua manifestação material estavam tão intimamente ligados que parecia possível descobrir, em todas as partes, as *correspondances* de Baudelaire” ou “a convicção de Goethe sobre a existência fática de um *Urphänomen*, um fenômeno arquetípico, uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, na qual coincidiriam ‘significado’ (...) e aparência, palavra e coisa, ideia e experiência” (HTS, pp. 176-177; cfe. BENJAMIN, 1969, pp. 11-12). As duas figuras destacadas por Arendt, o *flâneur* – que vaga a esmo entre as intenções e a pressa das massas urbanas – e o colecionador – que reúne os fragmentos de uma tradição despedaçada – são figuras-irmãs do *chiffonnier*. Em todo caso, realiza-se uma operação metafórica, “em seu sentido original (...) de *metapherein* (transportar)” (HTS, p. 179; cfe. BENJAMIN, 1969, p. 13). O que se transporta quando o fio da tradição está rompido é o sentido que conecta um objeto a outro, uma situação cotidiana a uma obra de arte, algo aparentemente insignificante a algo essencial.

O catador, assim como o *flâneur*, o colecionador ou o próprio Benjamin em sua tarefa de recolher citações, “estabelece as *correspondances* entre coisas fisicamente as mais remotas entre si” e “realiza poeticamente a unicidade do mundo” (HTS, p. 179; cfe. BENJAMIN, 1969, p. 14). E o faz não apenas sentindo ou percebendo tais coisas, mas nomeando-as. “Para Benjamin, citar é nomear, e o nomear antes que o falar, a palavra antes que a frase, traz a verdade à luz” (HTS, p. 220; cfe. BENJAMIN, 1969, p. 49). Retomando as palavras de Gagnebin, o que desperta as lembranças de Proust não é o sabor do chá e do bolinho, mas “a elaboração dessa sensação, a busca espiritual do seu nome originário, portanto, a transformação, pelo trabalho da criação artística, da sensação em linguagem, da sensação em sentido” (GAGNEBIN, *op.cit.*, p. 154). A verdade, isto é, a memória que traz o gosto da própria existência não está nas coisas, mas encontra-se entre elas e sua nomeação.

Onde nos encontramos agora? É preciso restabelecer o laço sugerido por Arendt, na passagem entre *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, entre os campos de concentração e as sociedades de mercado, entre a lógica totalitária e as operações das democracias de massa. Comparar tais fenômenos não significa, de modo algum, torná-los o mesmo. Mas se Arendt está correta a respeito do “terreno comum” que fundamenta o espírito moderno, devemos estar atentos às semelhanças que revelam uma incessante dinâmica de produção e consumo em que tudo e todos são tragados sem deixar nenhum vestígio.¹⁷⁰ Não seria esta a marca, por assim dizer, de tempos em que tudo acontece a uma velocidade tão grande que não guardamos mais nenhuma imagem do caminho percorrido? Não se trata de uma experiência comum, para nós, esquecer as notícias de ontem, descartar objetos que usamos ou passar pelas vidas de milhares de pessoas sem guardar nenhuma recordação ou vínculo durável? Há uma sintonia entre o espírito de nosso tempo e aquele que orientava os regimes totalitários. Eles não são a mesma coisa, cumpre ressaltar, mas operam em grande medida sob a lógica de um processo ininterrupto de utilização e descarte que não deixa senão resíduos a serem eliminados.

“A ‘solução final’ deveria, por assim dizer, ultrapassar a si mesma anulando os próprios *rastros* da existência”. Gagnebin retoma os depoimentos de Primo Levi sobre esta

¹⁷⁰ Como afirma André Duarte, não é o caso de dizer que “democracia liberal e totalitarismo sejam o mesmo (...), mas que há um vínculo biopolítico entre a violência política contemporânea, em suas formas totalitárias e não totalitárias, e a glorificação dos ideais e valores do *animal laborans*” (2010a, p. 311). Em outras palavras, “a mesma lógica econômico-vitalista” se repete no “surto industrial imperialista da segunda metade do século XIX”, nos “dois conflitos bélicos em escala mundial do século XX”, na atual “proliferação de guerras localizadas cuja evidente motivação econômica se mascara por detrás do discurso da proteção dos valores democráticos e da própria vida humana”, bem como no cotidiano das “sociedades pós-industriais desenvolvidas” (*ibid.*, p. 319).

“vontade de anulação” que não destrói apenas as câmaras de gás e fornos crematórios, mas obriga os prisioneiros a desenterrar cadáveres em decomposição e queimá-los, pois “não poderia restar nenhum rastro desses mortos, nem seus nomes, nem seus ossos” (*ibid.*, p. 46). Há, portanto, junto aos nomes e histórias que se poderiam desenterrar, a materialidade do próprio corpo que pode ser evocado como lembrança. Não é este o esforço das famílias de pessoas desaparecidas nas ditaduras sulamericanas: encontrar os vestígios da vida que se foi para lembrá-la, isto é, revivê-la na memória? E não seriam as roupas, os jogos, as canções, os poemas, as festas, enfim, tudo aquilo que prisioneiros e prisioneiras buscavam guardar em sua convivência nos campos, também vestígios de uma vida que havia sido perdida? “O que torna os dias festivos grandes e significantes é o encontro com um vida anterior” (BENJAMIN, 1969, p. 198). Uma vida que não se vive sozinha. Uma vida comum que é então *comemorada*. Nas palavras de Annabel Herzog: “O que é destruído em tempos sombrios não é meramente a capacidade de agir no espaço público, mas a capacidade de vincular a novidade com uma identidade política preexistente que consiste em ‘memórias históricas comuns’” (2004, p. 27). Logo, quando Bignotto sugere que “a história concreta dos homens” serve de referência ao ato fundador, não devemos pensar na concretude do objeto em si mesmo, mas do *contexto* no qual ele se insere e faz sentido. “Somente por termos um senso comum”, diz Arendt, “podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata” (OT, p. 528).

O que este trajeto pode nos ensinar a respeito a capacidade de iniciar algo novo? Em suma, parece-me que a tarefa de quem sobrevive – o herói contemporâneo – é aquela do *chiffonnier* que recolhe as memórias de uma vida despedaçada, a vida que nós perdemos.¹⁷¹ Os destroços dizem algo sobre nossa vida ou não dizem nada. Sua compilação faz sentido na medida em que é capaz de responder à questão: *quem é você?* Neste sentido, Bethania Assy sustenta que a narrativa em que se reconta a própria vida, isto é, em que o narrador ou narradora se mostra a alguém, fazendo de si personagem, seja a possibilidade de *redenção* e *reconciliação* com aquilo que é dado. “A vida enquanto tal não é um valor em si mesmo, ela tem seu sentido reinventado, de novo e de novo. O sofrimento pode ser insuportável, incompreensível, mas tampouco carrega alguma significância em si mesmo; ele implica necessariamente em uma significação” (ASSY, 2008, p. 94). Esta ressignificação é a possibilidade de “mudar o passado sem mudar o passado” (*ibid.*, p. 95).

¹⁷¹ Ele ou ela “não tem por alvo recolher os grandes feitos. Deve muito mais apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, (...) aquilo que não tem nome, aqueles que não têm nome, o anônimo, aquilo que não deixa nenhum rastro, (...) aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras” (GAGNEBIN, *op.cit.*, pp. 54-55).

De modo semelhante, Patchen Markell defende que a ação na teoria arendtiana seja pensada como uma resposta, ou melhor, como *capacidade de resposta* [*responsiveness*] e *sintonia*. Uma capacidade que não é controlada pelo sujeito, como se “um começo pudesse ser decidido pela atitude ou estado mental do agente”, pois “começos são um assunto *público*” e existem apenas “na circulação de perguntas e respostas”. A capacidade de começar algo novo refere-se menos a uma interrupção do que a *atenção* aos eventos e “a mais fundamental ameaça à atividade política democrática reside (...) na erosão dos contextos nos quais a ação faz algum sentido”. A questão assim posta não é como começar algo a partir do nada, mas “como sustentar, intensificar e democratizar os começos com os quais nós já nos confrontamos” (MARKELL, 2006, p. 10-12).

3.6 A NATALIDADE COMO RELAÇÃO ENTRE O *INITIUM* E O *PRINCIPIUM* DA VIDA

Não podemos passar pela relação entre *vida* e *ação* sem tocarmos o conceito arendtiano de *natalidade*, o qual ilustra a capacidade humana de iniciar algo novo. Sem dúvida, a citação mais recorrente em tal contexto é aquela de Agostinho: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo*” [“Para que houvesse um início, o homem foi criado”] (OT, p. 479; HC, p. 177; BPF, p. 166; SR, p. 270; LMW, p. 18). O tema se faz presente já em sua tese de doutorado, apresentada em 1929, sobre o conceito de amor em Agostinho. No entanto, o conceito de natalidade aparece apenas quando Arendt revisa o texto para publicação nos Estados Unidos, entre os anos cinquenta e sessenta.¹⁷² Embora esteja marcada por uma questão e por um estilo que não são imediatamente reconhecíveis como pertencentes ao âmbito de uma teoria sobre a política, creio ser possível encontrar na tese um caminho enviesado em direção ao político, especialmente no que concerne a alguns temas presentes em *A Condição Humana*, tal como o tema da natalidade.¹⁷³ Neste caminho, pretendo evidenciar ainda outra perspectiva a respeito do exercício da memória, bem como sobre o problema da distinção entre natureza e mundo, a mera vida e a vida especificamente humana.

O problema central na tese sobre Agostinho é o da relevância do próximo ou, conforme lemos em sua introdução, o de saber “como a pessoa na presença de Deus, isolada

¹⁷² Sobre a polêmica em torno da publicação do texto traduzido por E. B. Ashton, veja-se a posição de suas editoras, Joanna Scott e Judith Stark em “Rediscovering Hannah Arendt” (ARENDT, 1996), bem como as contestações de Stephan Kampowsky (2008). Sobre a relação entre a tese de juventude e o pensamento político de Arendt, veja-se Boyle (1987), Collin (2000), Kristeva (2001), Tsao (2010), Bagedelli (2011).

¹⁷³ Esta seção retoma trechos do artigo “O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho”, publicado na *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, vol. 2, n. 2, 2014.

de todas as coisas mundanas, pode ainda estar interessada em seu próximo” (CA/LA, p. 13/7). Se o verdadeiro amor – o amor da Verdade – é aquele que se dirige a Deus e renuncia às coisas do mundo e as relações que se estabelecem nele, o que pode significar o mandamento do amor ao próximo?¹⁷⁴ O amor é então pensado a partir da *estrutura fundamental do desejo*. Amar é desejar algo que deve nos fazer bem, ou seja, é buscar nosso bem em algo outro. Trata-se então de saber aquilo que é mais apropriado a quem ama, o que é também uma busca pelo que se é verdadeiramente.¹⁷⁵ Pois apenas conhecendo a mim mesmo posso saber o que me convém. A questão sobre o que deve ser amado é, então, na formulação agostiniana: *quaestio mihi factus sum* [a questão que me tornei para mim mesmo].

“Porque o homem não é autossuficiente e, portanto, sempre deseja algo fora de si, a questão sobre quem ele é só pode ser respondida pelo objeto de seu desejo” (LA, p. 18). Se a pessoa é aquilo que ama, a variedade de seus desejos implica a perda de sua identidade; quanto mais vagueia, mais afasta-se de si mesmo. “Desejando e dependendo de coisas ‘fora de mim’, ou seja, de coisas que eu não sou, perco a unidade que me reúne, em virtude da qual posso dizer ‘eu sou’. Assim, me torno disperso na multiplicidade do mundo e perdido na multiplicidade ininterrupta dos dados mundanos” (CA/LA, p. 28/23). Daí que a felicidade seja tradicionalmente pensada como um eterno hoje, um “presente sem futuro”, onde a vida será sempre a mesma, única, inalterável, inextinguível. A Vida Eterna, o bem supremo (*summum bonum*), “é projetado em um presente absoluto começando após a morte” (*ibid.*, p. 22/13).

¹⁷⁴ Uma interpretação da tese, na medida em que busca inseri-la no conjunto da obra arendtiana, poderia indicar o embrião de um tema presente de maneira incisiva em seus textos maduros: a *desmundanização*, isto é, a desvalorização do mundo e de suas relações a partir de um ponto de vista absoluto. Neste sentido, pode-se lembrar que a ascensão do cristianismo é considerada por Arendt, sobretudo em *A Condição Humana*, como uma importante etapa do longo declínio da atividade política, na medida em que a preocupação dos gregos com a imortalidade – conquistada através da participação em uma esfera pública que preservará a glória de seus ditos e feitos – é substituída pela esperança na salvação da alma e na vida eterna. Contudo, sua apreciação da tradição cristã é mais complexa. A conclusão da tese indica muito claramente que a salvação em Cristo, tal qual teria sido pensada por Agostinho, não anula a presença do homem no mundo, exigindo, pelo contrário, a participação em uma nova comunidade, a comunidade cristã.

¹⁷⁵ A busca de uma vida boa e feliz está inegavelmente presente em cada um de nós, o que nos leva a duas considerações importantes. Em primeiro lugar, o desejo não é apenas uma entre outras capacidade humanas, mas o modo essencial de nossa existência. Compreender a *estrutura fundamental* do desejo é, portanto, o primeiro passo para a compreensão de nós mesmos. Se isto é assim, o que inaugura e orienta a tese é uma questão sobre nosso próprio ser. Por outro lado, a despeito de encontrar-se em mim tanto quanto nos outros seres humanos, o desejo é sempre particular. Buscar a felicidade é um traço característico do humano, mas isto não determina nenhum significado ou objetivo geral. “Embora todos queiram viver felizes, o que cada um entende como felicidade e quais os bens que a constituem é uma coisa diferente” (CA/LA, p. 19/10). A mesma perplexidade aparece em uma anotação de seus *Cadernos de Pensamento* [*Denktagebuch*], em 1951, desta vez aliada diretamente a uma preocupação a respeito da ação política, ou melhor, da incomensurabilidade dos padrões individuais que se manifesta na ação: “No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o ‘absoluto’, aquilo que está ‘acima’ dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo –, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo mundo tem dele uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente” (DK, p. 132; PP, p. 43).

Contudo, dizer que a eternidade está no futuro é uma contradição evidente. De fato, para o vivente – aquele que participa do tempo, desde o não-ser-ainda até o não-mais-ser – o ser eterno é inacessível. O ser humano não pode alcançá-lo, mas tão somente tender a ele. “O que impede o homem de ‘viver’ neste presente atemporal é a própria vida, que nunca para” (LA, p. 16). A vida não está apenas distante de seu bem e separado dela; ela é essa distância, um “isolamento fundamental”, uma separação insuperável em relação ao seu bem, seja ele buscado no mundo (pela cobiça, *cupiditas*) ou em Deus (pela caridade, *caritas*).

É preciso compreender a radicalidade da distância, o imensurável vazio que nos constitui e que nunca pode ser preenchido. É por conta disso que todo amor é possível; inclusive o amor de Deus. É a partir de nossa dependência que podemos conceber algo cujo poder seja inesgotável. “O medo que, como vimos, exprime na sua forma mais radical a falta de poder sobre a própria vida, é o fundamento existencial do ideal de autossuficiência. (...) Neste contexto, Deus surge como *summum esse*, a plenitude do ser, o absolutamente autônomo que não precisa de nada” (CA, p. 27). Um ideal todavia inalcançável, pois “não importa o quanto se aproxima do ‘bem supremo’, [o homem] nunca irá se ‘tornar’ o verdadeiro Ser, ou seja, eterno, imutável e autossuficiente.” (LA, p. 53). É verdade que o eterno manifesta-se em nosso interior, que “é a ‘localização’ da essência humana” (*ibid.*, p. 26). Porém, “quanto mais ele retirou-se dentro dele mesmo e recolheu seu ‘eu’ da dispersão e distração do mundo, mais ele ‘tornou-se uma questão para si mesmo’ [*quaestio mihi factus sum*]” (*ibid.*, p. 24). Quanto mais questiona-se, mais descobre que seu próprio ser é impenetrável, deparando-se com o abismo de sua existência concreta.

Buscando Deus, a pessoa procura a si própria naquilo que ela não é. Se é assim, como pode saber o que procura? Se o bem é sempre inalcançável, como pode reconhecê-lo? Onde o encontra? Para Agostinho, este conhecimento está guardado na memória e aponta para o passado. “Então, a questão toda neste contexto não se volta para os objetivos e *para onde* eu devo ir, mas para as origens e *de onde* eu vim; não se trata da faculdade do desejo, mas da faculdade da lembrança” (*ibid.*, p. 48, ênfase no original)¹⁷⁶. Como na projeção de um futuro sem devir, a lembrança foge da dispersão; e o faz recolhendo e reunindo a multiplicidade dos

¹⁷⁶ A memória, na medida em que enfatiza o vir-a-ser, serve como antídoto para a tradicional preocupação filosófica com o ser-para-morte, que se exprime no desejo e no medo. O trecho da revisão em que Arendt insere pela primeira vez o termo *natalidade* exprime bem essa diferença: “(...) o fato decisivo determinando o homem como um ser consciente e rememorativo é o nascimento ou a ‘natalidade’, isto é, o fato de que nós entramos no mundo através do nascimento. O fato decisivo determinando o homem como um ser desiderativo é a morte ou a mortalidade, o fato de que nós devemos deixar o mundo com a morte” (LA, pp. 51-52). O que impulsiona tanto o desejo quanto a memória é a carência sempre presente, o fato de que a pessoa não possui ou guarda, no *agora*, a totalidade de seu ser.

acontecimentos. Este é o sentido da confissão: recolher-se. Tanto no sentido de reunir suas partes – os fragmentos de sua vida – quanto no de voltar-se para si mesmo. Neste retorno, a pessoa reconhece que não é a causa de sua própria existência e busca sua origem, ou seja, aquilo a partir do que sua vida começa e adquire sentido. Na confissão há o reconhecimento da culpa, da falta, do pecado, não como um deslize, mas como *carência constitutiva*.

Este retorno à origem, através da capacidade de recordá-la e recontá-la, é a possibilidade especificamente humana de não apenas ser-dado, mas de existir realmente. “A diferença entre ‘a espécie racional de seres mortais’ e as outras coisas criadas, tais como ‘bestas, árvores e pedras’, é que os primeiros possuem consciência, consequentemente memória, e, portanto, podem retornar à sua própria origem. Somente na medida em que esta reconexão é estabelecida pode-se dizer que uma coisa criada é verdadeiramente” (LA, p. 51).¹⁷⁷ Recontar sua própria história é montar o quebra-cabeças da vida, ou melhor, é reunir fragmentos dispersos em uma composição original. Não como se as peças estivessem ali tão somente para serem reunidas de tal forma. A relação só faz sentido a partir do momento em que é realizada; é uma relação retrospectiva.

A origem não é determinação exterior, nem autocriação. Ninguém pode criar a si mesmo, nem as circunstâncias de sua vida. Pode apenas recolher-se, criando uma história que garanta um sentido àquilo que foi dado gratuita e fortuitamente. Nas palavras de Agostinho citadas na tese, “os compostos imitam a unidade pela harmonia das suas partes e só existem na medida em que alcançam essa unidade” (*apud* CA, p. 72).¹⁷⁸ Assim, o homem redime a sua falta, imitando uma espécie de unidade fundamental. “Através dessa concentração mental que o salva da ‘distração’, isto é, de perder-se de um momento a outro, o homem se aproxima do sempiterno ‘hoje’, o absoluto presente da eternidade”, na medida em que a memória “dá unidade e integridade à existência humana” (LA, p. 56).¹⁷⁹

¹⁷⁷ Tal possibilidade está relacionada à capacidade de *imaginar*, isto é, de ‘desgrudar-se’ das coisas tal como se apresentam imediatamente, recompondo e dando a elas um novo sentido. Como diz Arendt no texto sobre Isak Dinesen, em *Homens em Tempos Sombrios*: “A falta de imaginação impede as pessoas de ‘existirem’” (HTS, p. 107). Isto significa que a imaginação, a capacidade de recontar uma história, recria, de algum modo, nossa própria vida. Não se recria a vida biológica à qual estamos desde sempre e inextricavelmente ligados, mas aquela vida especificamente humana, “o ‘momento entre o nascimento e a morte’, contanto que isto possa ser representado por uma *narrativa* e compartilhado com os outros homens.” Segundo Julia Kristeva, “Essa é uma reformulação soberba de suas leituras iniciais de Agostinho” (KRISTEVA, 2001, pp. 7-8).

¹⁷⁸ A respeito da relação entre imaginação, memória e reconciliação, a partir da apropriação arendtiana de Agostinho e de seu ensaio sobre Isak Dinesen, veja-se Bethania Assy (2008).

¹⁷⁹ Segundo Arendt, a percepção do retorno como algo que remete à ideia de *criação* testemunha aquilo que é mais propriamente cristão no pensamento de Agostinho, em contraposição às influências do estoicismo e do neoplatonismo. Neste último caso, mesmo quando se pensa o começo do mundo, não há de um fato uma consideração sobre a criação e suas formas. Platão, por exemplo, não estaria tão interessado no *ato* criador

A primeira lembrança é a recordação da infância ou, ainda antes, das histórias que nós mesmos não recordamos, mas que nos foram transmitidas. Agostinho inicia o percurso das *Confissões* com as primeiras memórias de sua própria vida. Logo nas primeiras páginas do Livro I, intitulado “A infância”, ele escreve: “Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que ignoro donde parti para aqui, para esta que não sei como chamar, se vida mortal ou morte vital. Receberam-me na vida as consolações da Vossa misericórdia, *como ouvi contar aos pais da minha carne, de quem e em quem me formastes no tempo, que eu de nada disto me lembro*”. E segue descrevendo as dádivas da amamentação, seus primeiros risos e expressões. “Destas minhas ações *me informaram e acreditai*, porque assim o vemos fazer às outras crianças, pois nada me lembra do meu passado decorrido nesse tempo” (AGOSTINHO, 2010, I, VI, p. 25, minha ênfase). O que está antes, na ordem do tempo, é o mundo e as pessoas que o receberam nele, aqueles que o *criaram*. “Posto que o homem não criou a si mesmo no mundo, mas encontrou-se nele, ele é fundamentalmente ‘depois’ – depois do mundo em que ele vive e também, neste sentido específico, depois de seu próprio ser” (CA/LA, pp. 81/68).

Aqui compreendemos que o duplo conceito de mundo agostiniano – a *fabrica Dei* e o *dilectio mundi*, o mundo criado por Deus e o mundo amado e habitado pelos homens – corresponde a uma *dupla origem* e, portanto, a uma dupla noção do que significa a *criação* ou o *começo* de algo. De um lado, o início da criação em Deus (*principium*): a origem absoluta e eterna; de outro, o início do homem e do tempo (*initium*), bem como nosso aparecimento entre os homens pelo nascimento: a origem na contingência das relações mundanas. Esta distinção será de grande importância para o pensamento político de Arendt na maturidade, na medida em que se agrega o conceito de *natalidade* e o poder de começar algo novo: “o início que advém com o homem impede o tempo e o universo criado como um todo de girarem

quanto em seu *modelo*, que é sempre o mesmo. Neste registro, as partes não tem sentido senão em relação à harmonia do todo; e o tempo não é realmente passagem, mas um ciclo ininterrupto ou, conforme o Timeu, a “imagem móvel da eternidade” (37d *apud* LA, P. 63). A teoria da reminiscência não implica de fato a lembrança de uma vida *anterior*: “a anamnese platônica faz-nos reencontrar conhecimentos que a nossa alma possui por si, desde sempre” (KOYRÉ, 1988, 20, n. 7). Na cosmologia grega *não existe nem fim, nem começo*; portanto, também *não existe a origem* como algo distinto daquilo que é originado, algo a partir do qual outra coisa começa e adquire sentido; e *não existe retorno* propriamente dito, uma vez que a parte nunca está separada do todo. A questão sobre a origem da existência, por outro lado, é a busca daquilo que estava *antes* de mim e que continuará *depois* que eu partir. A circularidade do tempo é substituída por uma linha que conduz *do início ao fim da criação* e a qual se opõe à eternidade, a causa imutável de todas as coisas mutáveis. Em ambos os contextos, grego e cristão, o ser humano é marcado pela *falta* e tem seu vir a ser através da *imitação* do verdadeiro ser. Mas no primeiro caso trata-se da imitação do modelo e, no segundo, do Criador. Na tradição grega, a imitação é participação na eternidade, integração na totalidade do mundo conforme a boa ordenação de suas partes. Na cristã, o ser eterno está separado do mundo, transcendendo-o como sua origem e razão (Cfe. LA, pp. 74-5). Daí que imitar, no sentido em que aqui tomamos, não seja simplesmente copiar um modelo, mas imitar a criação, refazer, criar de novo. Como sintetizam Clarke e Quill: “a faculdade de provocar novos começos, de criar novos mundos, requer uma cosmologia que não esteja fundada no pensamento grego” (2009, p. 258).

eternamente em ciclos sobre si mesmos, sem nenhum propósito e sem que nada de novo aconteça. Logo, foi por causa da *novitas* que o homem foi criado. Porque o homem pode saber, ser consciente e relembrar seu ‘início’ ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e promulgar a história da humanidade” (LA, p. 55).¹⁸⁰

Mas em que consiste a memória através da qual a pessoa sabe o que procura? Precisamos considerar o limite dessa capacidade de recriação; limite marcado justamente por aquilo que o ser humano *não é*, aquilo que não criamos nem podemos escolher. Pois o soberbo não trouxe a si mesmo à existência e não pode fazer nada sem retirar seu produto de algo previamente dado; “falta-lhe o verdadeiro poder criativo, que é ao mesmo tempo o puro Ser” (LA, pp. 81-2). A importância do *initium* só pode ser avaliada se não perdemos de vista sua *oposição* em relação ao *principium*, ou seja, se não o tomamos como um início absoluto e eterno.¹⁸¹ “Tudo o que tem um início, no sentido de que uma nova história começa com isto (*initium*, não *principium*), deve também ter um fim e, portanto, não pode verdadeiramente *ser*” (CA/LA, p.72/ 55). A imitação ou recordação, enquanto estrutura ontológica, é mais um sinal de que o homem não possui sua própria essência. Como ser incompleto, deve *imitar* – isto é, deve *tornar-se o que ele ama*.

Neste retorno à origem, ocorre o que Arendt denomina como a passagem para uma “segunda vida”, em que a pessoa responde aos acontecimentos que não foram fruto de sua participação ou escolha, mas constituem aquilo *que* ela é, revelando então *quem* ela é. Nos termos do conceito de *natalidade* apresentado em *A Condição Humana*, a ideia de um segundo nascimento – propriamente político e, portanto, não natural – indica que “a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento [biológico]”, assim como “a fala corresponde ao fato (...) de viver como ser único e distinto entre iguais” (HC, p. 178). Ação e fala, as

¹⁸⁰ Cumpre aqui notarmos a referência a Agostinho que aparece anos mais tarde, em *Entre o Passado e o Futuro*, quando Arendt utiliza uma parábola de Kafka para pensar a posição do ser humano no tempo como uma ruptura do *continuum* e, portanto, como um novo início: “Apenas porque o homem é inserido no tempo e apenas na medida em que defende seu território, parte-se o fluxo indiferente do tempo; é essa inserção – o início de um início, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, focalizando-se sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem” (BPF, p. 11). A formulação é repetida em *A Condição Humana*: “Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse pela faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo (...). O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente” (HC, p. 246-7/258-9). E novamente em *Entre o Passado e o Futuro*: “Sempre que os homens perseguem seus propósitos, lavrando a terra impassível, forçando o livre fluxo do vento em suas velas, cruzando o constante rolar das ondas, eles atravessam um movimento que é despropositado e que gira em torno de si mesmo” (BPF, p. 42).

¹⁸¹ “Arendt irá enfatizar recorrentemente a necessidade da coexistência de ambas as cidades, bem como a coexistência de ambas as origens do homem. Uma não anula a outra” (BAGEDELLI, 2011, p. 11).

capacidades que nos fazem nascer novamente, correspondem então, nos termos apresentados em *Origens do Totalitarismo*, à “mera existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento e que inclui a forma de nossos corpos e o talento de nossas mentes, (...) o fundo obscuro do meramente dado, fundo formado por nossa natureza única e imutável” (OT, p. 301). Mas o que significa esta *correspondência* entre vida natural e vida política?

Nos escritos de Arendt encontram-se boas razões para compreender tal correspondência como um salto sobre o abismo que separaria as duas formas de vida, ou como a interrupção da ordem natural por uma ordem política. Na formulação de André Duarte, apenas a vida humana “pode interromper o curso de processos históricos contínuos e instaurar a novidade no mundo”, ou seja, ela pode “criar outros mundos a partir da instauração de uma ruptura ou intervalo no próprio tempo”, “uma política da natalidade fundada na potência criativa da vida que transcende a própria vida”. Embora o conceito de natalidade carregue certa ambiguidade, deixando indefinido o limite entre *zoé* e *bíos*, a relação entre essas duas formas de vida se daria “sob o primado da *bíos*” (DUARTE, 2010a, pp. 329, 332). Tudo se passa como se a ideia de nascimento não fosse mais que uma metáfora, uma ilustração de nossa capacidade de iniciar algo novo.¹⁸²

No entanto, há uma série de interpretações que buscam enfatizar a ligação entre os dois momentos. Para isto, elas precisam explicar como aspectos biológicos do nascimento se coadunam com a teoria arendtiana da ação. Em uma cuidadosa investigação sobre a gênese do conceito de natalidade, Miguel Vatter sugere que ele teria sido formulado no horizonte de uma “política da vida, tanto quanto o totalitarismo foi uma política da morte”. O que tornaria “falso supor que Arendt (...) [separa] sua concepção de política de toda conexão com a vida biológica” (VATTER, 2006, p. 144). Aproximando-se do conceito foucaultiano de *biopolítica* e de seus desdobramentos nos escritos de Giorgio Agamben sobre a *vida nua* e de Roberto Esposito sobre a *communitas/immunitas*, Vatter busca enfatizar o duplo aspecto da noção de vida – como objeto passivo de dominação e como sujeito capaz de agir livremente – afirmando que o conceito arendtiano de *natalidade* nomearia esta “cesura”, esta “descontinuidade” dentro da própria vida, em uma dimensão que é, ao mesmo tempo, histórica e natural.

Esta descontinuidade não corresponderia, vale notar, à distinção entre *zoé* e *bíos* – e uma razão para isto seria o fato de que tal distinção não tem relevância na obra de Agostinho, de onde se extrai o conceito de natalidade. Se aquela distinção aristotélica levou Arendt a uma

¹⁸² Veja-se também Canovan (1974); Bowen-Moore (1989); Benhabib (1996); Beiner (1984); Collin (2000).

“conclusão ‘humanista’” ao final dos anos quarenta, o conceito de natalidade a faria “desconstruir” esta “oposição entre animalidade e humanidade” (*ibid.*, pp. 148-149). O que seria possível na medida em que a natalidade é compreendida “como a automática singularização da vida”, a condição através da qual a vida humana liberta a si própria dos processos de controle e dominação, ou seja, “uma condição contra-natural, mas ainda assim viva da liberdade humana” (*ibid.*, p. 154).¹⁸³ No entanto, mantendo-se fiel à intenção de encontrar em Agostinho a gênese do conceito, Vatter também termina por desvincular a natalidade dos atributos próprios à vida biológica, mantendo sua explicação em uma esfera teológica.¹⁸⁴ “Deus completa Sua criação e retira Sua providência da vida precisamente no limiar constituído pela possibilidade de uma vida livre” (*ibid.*, p. 157). A natalidade é então a condição em que o ser humano compreende a si próprio como criatura.

A tentativa de aproximação entre vida e natalidade também é desviada do problema biológico nos ensaios de Peg Birmingham e Anne O’Byrne, embora desta vez o atalho não seja teológico, mas linguístico. Para Birmingham, não se trata de dizer que o recém-nascido é um animal que traz em potência a capacidade de revelar sua singularidade em um ambiente público-político, mas que a “nua facticidade é desde sempre o lugar da linguagem” (2006, p. 29), uma vez que a criança é imediatamente exposta a um mundo humano e inserida no conjunto de suas histórias. Buscando estreitar ainda mais os laços entre aspectos físico-biológicos e aspectos político-linguísticos, em uma perspectiva feminista, O’Byrne (2010) afirma que a sugestão de Birmingham privilegia o momento paternal, relegando a íntima relação dos corpos da mãe e do bebê a uma esfera pré-social e pré-linguística. Sua saída consiste em compreender a natalidade em outro registro temporal. Assim como, na teoria arendtiana da ação, o agente político nunca sabe o que está fazendo no momento da ação, carecendo da força reificadora de poetas e historiadores, a pessoa só pode estar ‘presente’ no

¹⁸³ No mesmo espírito, Laura Quintana lembra a definição da vida natural apresentada em *Origens do Totalitarismo* como o “meramente dado”, o “fundo obscuro” de nossa existência, que se contrapõe a tudo aquilo que o homem constrói voluntariamente, para afirmar um conceito de vida que “se encontra *fora* do mundo artificial”, porém não como aquilo que deve ser superado ou transcendido, mas “como aquilo que, *em princípio*, não se deixa controlar, dominar ou fazer. (...) Com o conceito de natalidade se alude então a esse fundo escuro das diferenças, a essa *zoé* que se deveria pensar como inseparável da existência política, como uma *zoé* politizada” (QUINTANA, 2009, pp. 196-197).

¹⁸⁴ Outro arranjo dessa perspectiva teológica sobre o problema biopolítico é apresentado em “*Eternal Life and Biopower*”. Vatter sustenta então a hipótese de que “uma concepção afirmativa do poder da vida exige uma concepção da vida como eterna, uma *zoë aionios*”; noção que “não pode ser inteiramente separada de um subtexto teológico”. A filosofia política, neste sentido tradicional, é a contemplação daquilo “que nunca perece, que é eterno”. Porém, em um desvio da tradição, Vatter propõe que a filosofia “desista do ‘ideal ascético’” e “comece a entender como é que o corpo e a *zoë* também filosofam” (2011, pp. 218- 220).

evento de seu nascimento através de dados e histórias que lhe são narradas. É nesta medida que o próprio nascimento é desde sempre um evento político e linguístico.

Em que medida esses termos de fato aproximam o advento da ação política e o aparecimento de uma criança no mundo? Tomando o parto como evento que se torna compreensível ao protagonista apenas retrospectivamente, através de narrativas, não estaríamos novamente escapando ao problema dos aspectos intrinsecamente biológico-naturais que se poderia encontrar na natalidade como “raiz ontológica” da ação política? (HC, p. 247). Afinal, seria possível de fato eliminar a distância entre o natural e o humano? Caminhando nesta direção, Nathan Van Camp busca encontrar no próprio evento biológico do nascimento as condições para a ação.

Recorrendo a uma nota de *A Condição Humana* em que é citado o antropologista Arnold Gehlen (HC, p. 177, n. 1), Van Camp defende que o conceito arendtiano de *natalidade* estaria em sintonia com a ideia de que ação e palavra são “necessárias para *um organismo fraco e mal adaptado* como o homem” (GEHLEN, 1998, p. 177). A tese de Gehlen discute o ensaio de Louis Bolk, *Das Problem der Menschwerdung* [*O Problema da Origem do Homem*], mais precisamente, aquilo que na biologia evolutiva é chamado *fetalização*. Tais pesquisas sustentam que os seres humanos, ao contrário de outros animais, retêm certas características fetais de seus ancestrais em razão da demora em seu desenvolvimento ontogenético. Devido a esta demora, para alcançar o mesmo nível de desenvolvimento de outros primatas, seria preciso uma gestação de vinte e um meses. Assim, “pode-se dizer que os humanos passam seu primeiro ano como ‘embriões extra-uterinos’” (VAN CAMP, 2012, p. 111). Gehlen encontra na pesquisa de Bolk o argumento para sua concepção do homem como um “ser deficiente” [*Mängelwesen*] e o conceito arendtiano de natalidade seria inspirado em semelhante base antropológica, inserindo-se na tradição alemão – que incluiria Herder e Nietzsche – para a qual os humanos são animais indeterminados e carentes. “Como sugere Gehlen, ‘um ser com tal constituição física é viável apenas como um ser atuante’” (*ibid.*, p. 112).¹⁸⁵

Dito de outro modo, a natalidade, como condição não apenas da existência física senão também da capacidade de ação e de fala, não determinaria os seres humanos em um

¹⁸⁵ No debate com Judith Butler tratado adiante, Benhabib pergunta: “que mecanismos e dinâmicas estão envolvidas no processo de desenvolvimento através do qual o bebê humano, um corpo vulnerável e dependente, torna-se um ‘eu’ [*self*] distinto, capaz de falar sua linguagem e de participar nos processos sociais complexos que definem seu mundo?” (BENHABIB, 1995, p. 109). Seguindo a leitura de Van Camp, inverteríamos a questão, afirmando que a capacidade de agir não é o que salva o bebê de sua fragilidade, sendo antes a vulnerabilidade e dependência do corpo humano justamente aquilo que torna possível a ação. Parece-me que, em certa medida, a noção de *precariedade* em Butler corresponde a esta afirmação.

sentido absoluto porque os traços biológicos recebidos no nascimento nunca se solidificam em um conjunto de propriedades fixas, permanecendo em um estado deficiente. Em uma perspectiva biológica, nós não estávamos prontos para entrar no mundo. Este despreparo, a prematuridade de todo humano, seria precisamente o que nos fornece a possibilidade de novos começos. Mas não precisamos ir tão longe. Seja em um viés teológico, seja através de uma ousada aproximação com a biologia evolutiva, parece-me que o central no conceito arendtiano de natalidade, aquilo que o torna produtivo para a teoria política é a compreensão do humano como ser marcado por uma *falta* ou *carência constitutiva*. Isto se manifesta não apenas em nossa dependência recíproca no nível mais elementar, digamos, para a obtenção dos recursos necessários para a preservação da vida, como também no fato de que dependemos uns dos outros quando procuramos saber *quem* somos, isto é, qual é a origem e o sentido de nossa existência.

3.7 A PERFORMANCE POLÍTICA

A liberdade que instaura um novo começo não diz respeito à qualquer tipo de atividade humana, mas a uma ação específica, em uma situação propícia, estritamente relacionada à memória de coisas comuns. Sendo a ação, como nos diz Arendt, inseparável da palavra, perguntamo-nos então: pode a liberdade ser exercida em qualquer forma de comunicação? Ou, pelo contrário, haveria também uma forma específica de falar, um modo de expressão eminentemente político, mediante o qual instaura-se um novo começo?

O modelo de ação narrativo defendido por Benhabib pressupõe uma comunicabilidade fundamental. Grosso modo, para que o interesse particular se transforme em interesse comum, basta que falemos sobre isto. Contudo, parece-me correto dizer, como o faz Dana Villa, que a teoria arendtiana não estaria interessada em revelar a estrutura básica de toda interação. Com isto não se nega que a linguagem possa acompanhar diversos aspectos da vida humana, mas que ela possua sempre a mesma relevância. Apenas a ação política, como criadora de novos começos, exige uma palavra que a revele enquanto tal. Em todos os outros casos,

o discurso tem um papel subordinado, como um meio de comunicação ou o mero acompanhamento de algo que também poderia ser realizado em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como um meio de comunicação e informação, mas enquanto tal ele pode ser substituído por uma linguagem de sinais, a qual pode se mostrar ainda mais útil e conveniente para transmitir certos significados, como na matemática e outras disciplinas científicas, ou em certas formas de trabalho em equipe (HC, p. 179).

Também nos casos em que as pessoas não estão verdadeiramente umas *com* as outras, mas apenas a favor ou contra, isto é, aliadas ou rivais na disputa de interesses pessoais ou de grupo, não se tem o exercício efetivo da palavra. Nesta ocasião, “o discurso torna-se de fato ‘mero falatório’, simplesmente mais um meio em vista do fim, seja servindo para enganar o inimigo ou para confundir a todos com propaganda” (HC, p. 180). Segundo Villa, o *falar politicamente* refere-se um tipo particular de narrativa e de interação. Mais precisamente, são palavras – e atos – que não buscam a aplicação adequada de certos meios para alcançar um fim determinado, mas cujo exercício se dá em torno do próprio fim. O discurso político é aquele que cria parâmetros, “uma vez que o ‘bem’ a ser alcançado é articulado concretamente apenas no meio do debate”; ele é “constituído de fim” e “fundamentalmente preocupado com o sentido de nossa vida em comum” (VILLA, 1996, p. 32).

A especificidade desse discurso implica não apenas que existam histórias e relações excluídas do âmbito público-político, mas também que “a expansão das oportunidades de deliberação e debate público em si mesma não pode garantir uma sensibilidade mais robusta em relação ao público” (VILLA, 1999, p. 151). A vida pública remete a “um tipo específico de ‘sentimento pelo mundo’ (*ibid.*, p. 134). Ora, o que é este sentimento pelo mundo? Não seria o mesmo que a atitude de engajamento público-político descrita por Benhabib? Para compreendê-lo, devemos atentar para o estatuto do agente político.

Para Benhabib, o modelo agonístico de ação, que ela recusa, não determinaria apenas os espaços e conteúdos da política, mas também seu *sujeito*. Em uma arena política restrita, que valoriza apenas assuntos grandiosos e memoráveis, seriam permitidos somente atores e atrizes imbuídos de alto grau de heroísmo e excelência, capazes de *expressar*, através de atos e palavras, *quem realmente são*. Ora, se a ação é tomada como a expressão de uma essência, o acesso ao campo político estaria aberto apenas para quem *já é* capaz de adentrá-lo. Por outro lado, a ação política compreendida a partir da amplitude do modelo narrativo – que constituiria uma capacidade presente em todo tipo de relação humana – poderia ser levado a cabo por “cidadãos ordinários” que “adquirem as capacidades do juízo político e da iniciativa no processo de auto-organização” (BENHABIB, 1996, p. 125).

Enquanto no primeiro modelo a ação aparece para tornar manifesto ou revelar uma essência antecedente, o ‘quem alguém é’, a ação no segundo modelo sugere que ‘o quem alguém é’ emerge no processo de praticar o ato e contar a história. (...) Em termos contemporâneos, podemos dizer que o primeiro modelo de ação é essencialista, enquanto o segundo é construtivista (*ibid.*, p. 126).

Villa recusa esta separação da teoria arendtiana da ação em dois modelos contrapostos. A ação não poderia ser compreendida a partir de um modelo expressivo como o que Benhabib busca recusar, pois não se trata, em parte alguma da obra arendtiana, da simples manifestação de um substrato, “um eu nuclear, uma unidade básica ou essencial de capacidades inatas”, o que pressuporia a existência de um sujeito *atrás* das aparências “como o fundamento causal de todos os feitos” (VILLA, 1996, p. 90).¹⁸⁶ Ao contrário, ele advoga o caráter *impessoal* da ação na teoria arendtiana, afirmando que a “autodescoberta não é a externalização de um potencial interno nem uma expressão de seu ‘verdadeiro’ eu” (VILLA, 1999, pp. 139-140). Se isto é assim, é preciso explicar o que significa dizer, como faz Arendt, que “os homens mostram quem eles são, revelam ativamente suas identidades pessoais singulares” (HC, p. 179). A resposta passa justamente por aquilo que Benhabib pretende refutar: a diferença entre dois modos de vida; entre o *que* e *quem* alguém é; entre o *eu privado* e o *eu público*.

Do ponto de vista de Arendt, o eu [*self*] que *precede* a ação, o eu biológico ou psicológico, é essencialmente disperso, fragmentado e plural; é um eu cuja falta de aparência o priva tanto de unidade quanto de realidade. Como Nietzsche, Arendt confronta a asserção de que um sujeito singular, unificado, reside *atrás* da ação; como ele, sugere que o eu desmundanizado – o eu pensante, bem como o biológico e o psicológico – é de fato uma multiplicidade de impulsos, necessidades e faculdades conflituosas. A unidade, coerência ou identidade do agente, então, não é um dado; ao contrário, é uma *realização*, o produto da ação” (VILLA, 1996, p. 90).

Em seu interior, cada indivíduo seria um campo de batalha – o ‘eu’ que fala consigo mesmo, que quer e não quer ao mesmo tempo, que se dispõe a cumprir atividades diversas e mesmo antagônicas. Esta divisão afastaria por completo a noção de um sujeito soberano que apresenta sua integridade no campo político. Assim, a ação não representa e sim cria uma identidade. Na medida em que escapa de sua dispersão interior para assumir uma posição no mundo, o sujeito é reconhecido pelos outros como ser único. O que depende da capacidade de manter certa coerência em seus atos e palavras. Enfim, a revelação do agente no espaço público implica uma performance, pois “a identidade não é dada, mas efetivada através da criação de um estilo distintivo” (*ibid.*, p. 91). Se *quem* nós somos depende de nosso estilo e, portanto, de algo que é efetivado e aparece apenas nesta realização, não estamos falando de uma essência invisível simplesmente manifesta através da ação.

¹⁸⁶ Villa refere-se à seguinte passagem de *Genealogia da Moral*, de Nietzsche: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe tal substrato; não existir ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 1999, p. 36).

O *eu privado* não se refere apenas ao sujeito invisível, disperso e fragmentado que experimentamos quando sozinhos, mas também à vida natural que nos é dada de maneira imediata e irrefutável, na forma dos atributos físicos, qualidades, talentos e deficiências que ninguém pode escolher e que determinam aquilo *que* somos. No entanto, podemos responder ao “puro fato de nossa aparição física original (...) começando algo novo por nossa própria iniciativa” (HC, pp. 176-177). Logo, a ação política que revela *quem* somos não seria a expressão de algo dado, mas uma resposta a isto. Cumpre contudo diferenciar esta *iniciativa* da *intenção* de um sujeito soberano. Pois a ação não carrega nem manifesta um sentido interior. Pelo contrário, ele só *faz sentido* – na dupla acepção de erigi-lo e de ser compreensível – no momento em que aparece publicamente.

A noção de teatralidade explorada por Villa remete ao fato de que esta aparição depende da construção de um palco e do acordo em torno de certas regras ou procedimentos. Tais regras, como em um jogo qualquer, devem prescrever uma performance adequada. Atletas não devem apenas vestir um uniforme como também aprender a exercer movimentos que não são realizados em atividades triviais. De modo semelhante, a encenação torna-se valiosa e convincente na medida em que a artista consegue *tornar-se*, aos olhos dos espectadores, outra pessoa. A atriz ou ator político deve ser capaz de vestir uma máscara, incorporar uma personagem e exercer um papel publicamente. Na formulação de Francisco Ortega: “O ‘quem’ alguém é não aponta para uma visão essencialista, a-histórica da subjetividade, o sujeito da interioridade, o ‘eu autêntico’, uma essência atrás das aparências. Indica antes uma identidade que se constitui publicamente como aparência, máscara, um papel a ser representado” (ORTEGA, 2001, p. 230).

Ressaltar o artificialismo da vida pública e a impessoalidade da ação compreendida como performance teatral, de acordo com a interpretação de Villa, nos permite manter a força e validade da distinção entre dois modos de vida, sem compactuar com uma interpretação essencialista dos conteúdos, espaços e agentes políticos. Esta leitura enfatiza o potencial criativo e inovador de uma ação que não é comandada pelo sujeito, nem ocorre a partir de seu interior. Além do mais, a restrição do espaço público e político, o fato de que ele precisa ser conformado por limites fortes, não implica em uma predeterminação absoluta. Implica antes a criatividade e a coragem de abrir novos espaços políticos, sem pretender que tudo e todos sejam, de antemão, aptos à vida pública. “Lendo a ênfase de Arendt na qualidade impessoal e teatral da ação política (...) somos capazes de vislumbrar múltiplos e fluídos lugares de debate e contestação pública” (VILLA, 1999, p. 152).

Contudo, a própria noção de teatralidade parece insuficiente para se conceber o que está em jogo na performance política. A este respeito, vejamos a discussão entre Seyla Benhabib e Judith Butler, ainda no início dos anos noventa.¹⁸⁷ Benhabib compreende a ideia de performatividade em Butler como parte do esforço pós-moderno pela “Morte do Homem”, isto é, a dissolução do sujeito “dentro de uma cadeia de significações da qual ele era supostamente o iniciador” e, conseqüentemente, o desaparecimento dos conceitos de “intencionalidade, responsabilidade, auto-reflexão e autonomia”. Segue-se então “uma visão do ‘eu’ [*self*] como um artista mascarado, exceto, é claro, pelo fato de que somos agora chamados a acreditar que não existe ninguém por trás da máscara”. Como seria então possível, pergunta Benhabib, “parar a performance por algum tempo, puxar a cortina e abri-la novamente apenas no momento em que alguém tem uma fala na produção da própria peça?” (BENHABIB, *et al.*, 1995, pp. 20-22). A pergunta diz respeito justamente à distinção entre o sujeito privado e o sujeito público, ou melhor, reafirma retoricamente que tal distinção seria impensável em situações concretas.

Butler recusa a pecha de pós-moderna – por razões que não poderemos explorar aqui – e reafirma um conceito de performatividade¹⁸⁸ que implica, de fato, o desaparecimento de “uma intenção prévia, um agente *atrás* do ato” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 134). Este não seria o fim da capacidade de agir, como sugere sua interlocutora, mas o reconhecimento de que tal capacidade está desde sempre inserida, como pensava Foucault, em *relações de poder* – ou, nas palavras de Arendt, em uma *teia de relações*. Se a ação parece expressar uma intenção prévia é porque ela se faz legível apenas dentro de um determinado contexto, “um conjunto de convenções linguísticas que tradicionalmente funcionaram de modo a vincular ou engajar certos tipos de efeitos”. A performance será tanto mais eficiente quanto mais for capaz de renovar ou atualizar tais convenções em suas citações e repetições. “Este poder de recitação não é função de uma *intenção* do indivíduo, mas um efeito de convenções linguísticas historicamente sedimentadas” (*ibid.*, p. 134).

Em outras palavras, o sujeito não é totalmente determinado por tais convenções, nem totalmente livre para utilizar a linguagem conforme sua vontade. Se tais convenções forem pensadas com a metáfora do teatro, pode-se dizer que o palco, o figurino ou mesmo o roteiro são elementos que tornam possível e inteligível a atuação, ao mesmo tempo em que são

¹⁸⁷ Sinto ignorar aqui as contribuições de Nancy Fraser e Drucilla Cornell no mesmo evento. Em resumo, a primeira defende que o feminismo possa aliar as contribuições da teoria crítica e do pós-estruturalismo, enquanto a segunda busca explicitar a ideia de um “feminismo ético” a partir de uma reinterpretação de Lacan.

¹⁸⁸ Para uma análise das contribuições de Arendt à noção de *performatividade* em Butler, veja-se Duarte (2016).

ressignificados por ela.¹⁸⁹ No entanto, ao contrário do que a leitura de Villa deixa a entender, a cortina nunca se fecha, isto é, “não há possibilidade de permanecer *fora* das convenções discursivas pelas quais ‘nós’ somos constituídos, mas tão somente a possibilidade de refazer as próprias convenções mediante as quais somos autorizados a agir” (*ibid.*, p. 136).¹⁹⁰

Embora o nome de Arendt não seja mencionado e apesar das divergências que se possa apontar entre elas, a posição de Butler neste debate nos autoriza a repensar a teoria arendtiana da ação. A crítica do sujeito consiste na recusa a se conceber o agente político como alguém “cuja vontade é imediatamente traduzida em ato, cuja enunciação ou ordem se materializa em uma ação” (*ibid.*, p. 43).¹⁹¹ Também para Arendt, não decidimos de modo livre e voluntário quando agimos e quais são os resultados de nossas ações, ou seja, *quem* aparece em nossas ações. Embora fale sobre a revelação de “identidades pessoais” através da ação e da fala, em oposição às “identidades físicas [que] aparecem sem qualquer atividade própria”, é preciso matizar o significado do termo *pessoal*. Pois “esta revelação quase nunca pode ser alcançada como um propósito intencional, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo que pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é mais do que provável que o ‘quem’, o qual aparece tão claro e inequivocamente para os outros, permaneça escondido para a própria pessoa” (HC, p. 179).

A noção de performatividade parece então reverter a acusação de Benhabib contra o essencialismo das distinções arendtianas, encontrando-o antes na premissa tipicamente moderna de um sujeito livre e autônomo.¹⁹² Premissa que Benhabib abraça ao postular a

¹⁸⁹ Mais recentemente, no contexto de uma crítica da ética e da responsabilidade, Butler volta a tematizar esta capacidade de ressignificar as convenções. Toda possível relação entre sujeitos, diz ela, é estabelecida no interior de certo “regime de verdade”. No entanto, esta sociabilidade “não pode ser entendida como totalidade estruturalista, tampouco como invariabilidade transcendental ou quase-transcendental.” Se é verdade que a realidade social e suas normas precedem as relações intersubjetivas, também é verdade que em tais relações por vezes se revelam “falhas” no próprio sistema de reconhecimento. Momentos em que o outro não é contemplado ou que certas formas de vida realmente existentes são incompreendidas e excluídas, mostrando assim os limites do próprio regime de verdade. Tais falhas, defende Butler, “marcam um lugar de ruptura no horizonte da normatividade e implicitamente pedem pela instituição de novas normas”. E continua: “O horizonte normativo no qual eu vejo o outro e, com efeito, no qual o outro me vê, me escuta, me conhece e me reconhece também é alvo de uma abertura crítica” (BUTLER, 2015b, p. 37).

¹⁹⁰ Benhabib admite que sua leitura de *Gender Trouble* pode ser inadequada, assumindo que a performatividade não implica um modelo teatral, mas um modelo linguístico. Porém, esta distinção “não foi nitidamente traçada” por Butler (BENHABIB, *et al.*, 1995, pp. 108-109; 120, n.4).

¹⁹¹ Referindo-se à invasão norte-americana ao Iraque como exemplo desta concepção da ação, Butler afirma que, neste caso, tudo se passa “como se o sujeito ocidental masculinizado assumisse o poder divino de traduzir palavras em ações” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 43).

¹⁹² Segundo Arendt, o pensamento moderno (desde Rousseau e da Revolução Francesa) deixou de perceber a performance público-política como meio de desvelamento ou revelação para tomá-la como hipocrisia, exigindo que o sujeito seja o *que* ele realmente é. Este preceito supõe que sejamos capazes e, de fato, obrigados a mostrar em público apenas nossa verdadeira essência. Na estimulante reflexão de Francisco Ortega, essa tirania da

atitude público-política como mera “mudança de perspectiva”. Em suma, a ideia de uma essência imutável não se encontra em uma teoria da ação na qual o sujeito depende da recriação de artifícios e convenções, bem como da convivência e do conflito com outras personagens para *tornar-se* quem ele é, mas na ideia de que se possa prescindir deste jogo ou embate performativo em nome de uma capacidade fundamental, presente em todos os seres humanos e em todas as circunstâncias.

A este respeito, as palavras de Arendt em “*Introdução na Política*” são esclarecedoras. Ela admite, como pretende Benhabib, que o *espaço-entre* se abre “onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente” (PP, p. 159). Contudo, isto não significa que exista *em nós* alguma propriedade ou faculdade política, bastando debatermos nossas preocupações e interesses particulares com outras pessoas, transformando aquilo que é próprio em comum, para aumentar nosso interesse pelos assuntos públicos e nossa capacidade de fazer juízos a este respeito. Pelo contrário, a própria teia de narrações e histórias que tecemos entre nós conforma um “mundo de coisas” que se interpõe, unindo-nos e separando-nos.

O espaço entre os homens, que é o mundo, não pode, é claro, existir sem eles, e um mundo sem seres humanos, por oposição a um universo sem seres humanos e uma natureza sem seres humanos, seria uma contradição em termos. Mas isto não significa que o mundo e as catástrofes que nele ocorrem devem ser vistos como ocorrência puramente humana, e menos ainda reduzidos a algo que acontece ao *homem* ou à natureza do homem. Pois o mundo e as coisas deste mundo, em meio aos quais os assuntos humanos têm lugar, não são a expressão da natureza humana (...), mas, ao contrário, resultam do fato de que os seres humanos produzem o que eles próprios não são – isto é, coisas – e de que mesmo as esferas ditas psicológica e intelectual só se tornam realidades permanentes nas quais as pessoas podem viver e se mover na medida em que essas esferas estejam presentes como coisas, como um mundo de coisas (PP, pp. 159-160).

Chegamos assim a uma melhor compreensão do que significa o *sentimento pelo mundo*. Não se trata de algo que cada pessoa carrega dentro de si e que pode ser “potencialmente” estendido a toda a humanidade (Cfe. BENHABIB, 2004, p. 21). A política não nos reúne em

intimidade, da naturalidade e da transparência implica uma “perda da ‘civildade’, que se exprime na capacidade criativa que todos os indivíduos possuem, sua condição de *homo ludens*, a qual precisa da distância para poder se realizar. (...) Atuar, jogar e agir exigem a existência de convenções, de artifícios e de teatralidade. [Sociedades com uma intensa vida pública] são sociedades que valorizam a distância, a impessoalidade, a aparência, a civilidade, a urbanidade, a polidez, a máscara, a teatralidade, o jogo, a ação, a imaginação e a duplicidade (...). A procura de autenticidade psicológica torna os indivíduos inartísticos. A sociedade ‘íntima’ rouba aos homens sua espontaneidade, sua faculdade de agir, enquanto começo de algo novo, sua vontade de ultrapassar limites e interromper processos automáticos, de inaugurar e de experimentar.” (ORTEGA, 1996, versão digital).

torno de uma propriedade comum inscrita no interior de todos e cada um, como parece implicar uma teoria da razão comunicativa ou uma ética intersubjetiva baseada em um “universalismo antropológico”. A política é antes o cultivo de um “*ethos* da distância”¹⁹³ e, portanto, uma tomada de posição.¹⁹⁴ Se existe uma *atitude público-política*, ela não é uma *aptidão*, no sentido daquilo que é bem adaptado ou naturalmente bem disposto.¹⁹⁵ Ela não diz respeito a uma faculdade do sujeito, mas a sua *disposição* em um mundo que separa e relaciona as pessoas. É neste mundo – nas relações de poder ou na teia de relações – que se torna possível a ação política, isto é, a relação entre sujeitos ou agentes; mas também é este mundo o que se transforma na própria relação. Uma transformação ética, como afirma Butler, na medida em que toda crítica da norma é também uma crítica de si mesmo.

3.8 A INDETERMINAÇÃO DO POLÍTICO

Ainda nos anos noventa, em meio às discussões sobre a coerência das distinções conceituais arendtianas e sua relevância para os problemas políticos de nosso tempo, Bonnie Honig contesta a interpretação de Benhabib devido a “bifurcação da complexa visão de Arendt sobre a ação política em dois tipos de espaço público distintos, separáveis e mutuamente exclusivos” (HONIG, 1995, p. 157). Para Benhabib, o modelo de ação narrativo ou associativo seria “mais moderno”, isto é, poderia ser metaforizado ou virtualizado de modo a extrapolar os conteúdos e espaços da política da clássica, abarcando novos problemas e operando em outros territórios. No entanto, indaga Honig, “por que não podemos também dizer que o espaço público agonístico emerge onde quer que as pessoas agem e lutam em concerto, com e contra umas as outras?” (*ibid.*, p. 158).

Por outro lado, ela problematiza o modo como Arendt lida com a bifurcação entre a vida privada e a pública, tomando o caráter agonístico e performático da ação como impulso

¹⁹³ O que “não significa renunciar a nos relacionarmos, a nos comunicarmos. Trata-se, antes, de levar a sério a incomensurabilidade existente entre o eu e o outro” (ORTEGA, 1996, versão digital).

¹⁹⁴ É neste sentido que Butler interpreta a polêmica correspondência entre Arendt e Gershom Scholem. Este recrimina a insensibilidade de Arendt no tratamento do caso Eichmann, tratando-se de uma “filha do povo judeu”, ao que ela responde não ter nunca pretendido ser outra coisa. “Seria como dizer que sou um homem, não uma mulher”. O fato de ser mulher e judia seriam “fatos indisputáveis”. Segundo Butler, aqui encontra-se uma *resposta* de Arendt à sua própria *physei*, a vida como lhe foi dada. Ela não está simplesmente dizendo que não há nada o que possa fazer em relação a essa condição, pois *dizer quem ela é* constitui já uma “posição de auto-constituição discursiva”. Em outras palavras, “Arendt está apresentando a si mesma como uma judia que pode tomar uma posição” sobre sua condição judaica (BUTLER, 2012, p. 134).

¹⁹⁵ Refiro-me aqui a origem do termo, derivado do latim *aptitude* (cfe. www.etymonline.com).

para questionar as determinações que a própria autora teria assumido. Embora nos ajude a pensar a política como “um rompimento da sequência ordinária das coisas, um espaço de resistência ao irresistível, um desafio às regras normalizadoras que buscam constituir, governar e controlar vários comportamentos”, Arendt teria sucumbido a um “essencialismo” ao seguir o “impulso de garantir, fundamentalmente, a divisão entre o político e o não-político” como barreira “inegociável” e “irresistível” (HONIG, 1993, pp. 121-122).

Para Honig, em consonância com as leituras de Villa e Butler apresentadas acima, “a identidade é a produção performática, não a condição expressiva ou a essência da ação”, pois antes da ação “o ‘eu’ não tem identidade; ele é fragmentado, descontínuo, indistinto” (HONIG, 1992, pp. 216 e 219; 1995, p. 136 e 140). Ela defende então que as distinções arendtianas não devem representar determinadas categorias ou classes de pessoas, como ocorria no mundo grego, mas “sensibilidades rivais” presentes em cada ser humano e relativas às suas diversas capacidades (o trabalho, a fabricação, a ação política, o pensamento, o juízo, a vontade, etc.). Tomando esta rivalidade interior como característica da multiplicidade presente em todo indivíduo *antes* da ação performática que produz a identidade, Honig pode então transformar aquilo que Arendt confinaria à vida privada em uma entre outras performances possíveis. O trabalho, por exemplo, não seria uma atividade restrita à esfera doméstica, mas uma sensibilidade que, uma vez ativada, construiria nossa identidade como seres que se preocupam com a sobrevivência, quer estejamos em casa ou fora dela. Assim como poderíamos ativar outras sensibilidades em quaisquer espaços, por exemplo, a da ação política dentro de uma esfera privada, transformando os problemas domésticos em objeto de debate e contestação, ou desvinculando o corpo biológico da sensibilidade típica do trabalho para pensá-lo como lugar de conflitos e disputas políticas. Tudo se passa como se a performance ou ativação da sensibilidade ligada à determinada capacidade fosse diferente daquela sensibilidade que Arendt caracteriza como especificamente política, a *ação*.

Honig sustenta então que os limites entre o espaço público e o privado são mais frágeis do que Arendt teria se esforçado em demonstrar. Alguns momentos de sua obra demonstrariam o caráter fugaz de separações conceituais que precisariam de grande esforço para serem mantidas. Entre tais momentos encontra-se o fato de que os cidadãos livres da Grécia Antiga podiam transitar entre as duas esferas, bem como o diagnóstico arendtiano sobre a colonização do espaço público por preocupações privadas na modernidade. Assim, uma leitura de Arendt como teórica do agonismo deveria também disputar o conteúdo destas

esferas, “resisti[ndo] à determinação a priori da distinção público/privado” (HONIG, 1993, p. 136), pois nada estaria ontologicamente ou naturalmente separado da política.

O problema desta posição é que podemos perder o local apropriado e até mesmo o sentido do que é a política. Honig considera o risco, levando em conta o modo como os espaços públicos foram sequestrados por comportamentos apolíticos e antipolíticos na modernidade. Contudo, ela toma esta permeabilidade como sinal da nossa capacidade de retraçar o espaço da política em novas disputas, sugerindo que não aceitemos a distinção entre o público e o privado como se fossem designados lugares específicos, mas antes como “uma linha desenhada na areia (...) clamando agonisticamente para ser contestada, aumentada e reformada” (HONIG, 1992, p. 224; 1993, p. 121; 1995, p. 146).¹⁹⁶ Esta reinstauração de limites estaria inscrita na capacidade humana de agir e estabelecer novas relações, assim como existiriam impulsos rivais, os quais tendem a afirmar o constituído, imutável, irrevogável e indiscutível. Nesta disputa, o engajamento político-perfomático seria capaz de desmascarar as identidades que tendem a solidificar-se como se fossem imutáveis e eternas. Na medida em que a distinção entre público e privado é pensada como produto da luta política – não um dado ontológico, metafísico ou natural – sua instauração é ela própria um “ato extraordinário” (HONIG, 1993, p. 144), capaz de criar novas relações e novas realidades.¹⁹⁷

Não se trata simplesmente de politizar todos os aspectos da vida, apagando qualquer distinção entre o público e o privado, eliminando a estabilidade e permanência da esfera pública ou das identidades produzidas dentro e fora do campo político. Trata-se antes de recuperar criticamente o ponto em que as distinções e as identidades se constituem: na

¹⁹⁶ Agamben também recusa a possibilidade de discernirmos os fatos naturais dos políticos e advoga a permeabilidade entre os dois domínios em uma fórmula muito parecida. “Uma vez que a impolítica vida natural (...) ultrapassa os muros do *oikos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada” (AGAMBEN, 2007, p. 138). Porém, o que ambos estão dizendo é bastante diferente. Honig pensa a instituição desta linha a partir do potencial político-perfomático inerente à capacidade humana de agir e instaurar novas relações. Enquanto Agamben define a própria tradição jurídico-política (e metafísica) ocidental como instituidora de tais limites.

¹⁹⁷ Para Villa, ainda que as distinções arendtianas não construam uma barreira inegociável, elas não deveriam ser tratadas como uma linha tão fácil de ser ultrapassada ou refeita, sob pena de que a própria distinção seja perdida e com ela a estabilidade da esfera pública. A força deste “fluxo democrático” seria demasiadamente voluntarista, diz ele, aproximando Honig de um modelo expressivo de ação, na medida em que a ação fluiria das energias de uma espécie de sujeito soberano, ainda que este seja “o sujeito como multiplicidade” (VILLA, 1999, p. 120). Assim, Benhabib e Honig chegariam, por caminhos diversos, até uma espécie de princípio humanista da ação política, “fazendo do eu, múltiplo ou de outra forma, o centro da política” (*ibid.*, p. 125). Parece-me que Villa exagera ao tomar sua interlocutora como apologistas do “fluxo pelo bem do fluxo”, pois ela deixa claro que não pretende “sugerir que todas as identidades estão em disputa e disponíveis para reconstituições fáceis” (HONIG, 1995, p. 162, n.7). Veja-se ainda o debate em torno da interpretação sobre a herança nietzscheana de Arendt: VILLA, 1992; HONIG, 1993.

indiscernibilidade entre o constativo e o performativo¹⁹⁸, o dado e o construído. “Mas nem tudo é político nessa consideração emendada; é simplesmente o caso de que nada está ontologicamente protegido da politização, de que nada é necessariamente, naturalmente ou ontologicamente *não*-político. A distinção entre o público e o privado é vista como o produto performático da luta política, ganha a duras penas e sempre temporário” (HONIG, 1992, p. 225; 1995, p. 147).

A leitura de Honig também nos permite pensar as distinções conceituais arendtianas evitando o encerramento do político em assuntos, espaços ou sujeitos determinados. Exploraremos agora esta posição a partir da descrição do político como *fin in si mesmo*. Afirmar que a política não possui finalidade não é torná-la vazia, incapaz de lidar com problemas concretos e temas que afetam o cotidiano das pessoas, mas acreditar que nenhum desses conteúdos oferece-se a ela a partir de uma regra exterior. Tampouco trata-se de pensá-la como domínio absoluto, pleno, hermético e imune. Pois se a política coloca seus próprios limites, também pode deslocá-los em um exercício infundável. A política é sempre inacabada e, portanto, impossível de ser representada e delimitada de uma vez por todas. Para alcançarmos tal compreensão, caminharemos além das discussões sobre as distinções conceituais que tiveram lugar nos Estados Unidos, nos aproximando de um debate transversal, porém de modo algum alheio à obra arendtiana, a saber, aquele que se convencionou chamar “pensamento da comunidade”.

Antes, cumpre lembrar um esclarecedor episódio na vida de nossa autora. Em um congresso sobre sua obra realizado no Canadá, em 1972, a própria Arendt tomou parte das discussões. Na ocasião, uma de suas grandes amigas, Mary McCarthy, argumentava que a política como apresentada em seus escritos, depurada de qualquer preocupação socioeconômica, parecia tornar-se completamente vazia, pois “os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo” (SHA, p. 138). “Você está completamente certa”, responde Arendt, “e posso admitir que me faço essa questão”. E continua: “A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito público – ‘são dignas de serem discutidas em público’. O que esses assuntos *são* em dado momento histórico é provavelmente *completamente* diferente” (*idem*).

¹⁹⁸ A teoria da ação performativa explorada por Honig, Butler e, antes delas, por Derrida, a partir dos estudos linguísticos de John Austin (1962), será mais minuciosamente explorada no próximo capítulo.

Nesta ocasião, Arendt foi questionada seguidas vezes, por intelectuais como Hans Jonas, C. B. Macpherson, Richard Bernstein, entre outros, a respeito do que seriam assuntos políticos propriamente ditos – em oposição às questões sociais ou privadas – e qual seria a validade de tal distinção no contexto contemporâneo. “Existem coisas”, diz ela, “nas quais a medida certa pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão” (SHA, 2010, p. 139). É no mínimo curioso que, depois de estabelecer suas distinções com rigor ímpar no decorrer de suas obras, Arendt apresente uma resposta tão evasiva nesse debate público. Ela não diz o que é tal ou qual coisa, nem especifica como se deve discernir, a cada caso, os dois lados da questão, se há relação entre eles ou como isto ocorre.

Podemos então ficar tentados a encontrar uma solução para este enigma, procurando determinar com exatidão aquilo que pertence ou não à vida política segundo a teoria arendtiana. Certamente não nos faltariam recursos e logo estaríamos em condições de nos posicionar, adotando ou refutando seu modelo de interpretação da realidade. Mas sugiro que levemos a sério a hesitação da autora em dar uma resposta definitiva ao problema e determinar quais seriam os assuntos da política. Prestemos a devida atenção à afirmação segundo a qual “o debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão” (*idem*)”.

Diante das incisivas contestações de seus interlocutores, que denunciavam algo demasiado abstrato e antiquado em seu pensamento, ela chega a admitir que temas como o transporte e a moradia possam ser tratados politicamente, mas insiste que “em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão” (SHA, 2010, p. 141). O teor de tal resposta não indica que existam coisas essencialmente antipolíticas ou que devam ser sempre e em todos os lugares protegidas do debate público. Pelo contrário, ao menos nesta conversa tardia, ela deixa entender que todas as coisas possuem um aspecto público-político e, em seu avesso, algo que não precisa ser debatido. Ora, se nos diversos momentos em que tentou descrever com precisão o que constituiria cada um desses lados em diferentes épocas, ela pareceu fechar as portas a todas as questões sociais, econômicas, raciais e de gênero, não devemos lamentar que a descrição apresentada naquele debate não seja tão evidente e decisiva. Talvez os assuntos políticos tenham mesmo este aspecto disforme, indefinível. São assim justamente em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão. Se não encontramos em sua obra um quadro definitivo dos interesses

que devem nos reunir, daquilo que constitui um assunto propriamente político e do que não serve a tal propósito, isto se deve ao caráter indeterminado da própria política, em qualquer época e para qualquer comunidade.

Em outras palavras, nosso ser-em-comum não possui fundamento perene em um dado natural ou biológico, em uma essência metafísica ou origem mitológica, como também não encontra tal fundamento em qualquer finalidade específica. O que reúne as pessoas para uma vida política não é uma característica natural comum a todas elas (seja um grupo específico ou a humanidade inteira), nem qualquer demanda plenamente reconhecível, inegável e incontestável. Não é uma propriedade, nem ao menos a capacidade de se comunicar e alcançar um consenso. Nos termos de sua tese sobre Agostinho: a comunidade é a comunhão de uma falta ou carência constitutiva. O que implica falta de unidade, desavença ou distância entre as pessoas, mas também entre elas e as coisas. Distância que mantém espaço livre para o encontro, que nunca será uma comunhão absoluta. Falta que impulsiona a busca do outro, com quem se estará sempre em desacordo e, por isso, em busca do reconhecimento ou do consentimento. Daí o aspecto disforme e indeterminado da vida em comum, em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão, ao que existe e se impõe sem discussão.

A indeterminação do político diz respeito ao seu conteúdo – há um lado de todas as coisas que permanece aberto, pronto a ser debatido. Também diz respeito ao espaço em que se realiza, pois a ação exige a concretude de uma esfera pública onde possa aparecer enquanto tal, mas este não é um lugar específico. Como afirma Adriana Cavarero, o *entre* “refere-se a um espaço, não a um território. A política tem lugar, mas não é um lugar. (...) um ‘ter-lugar’ da política cujas fronteiras não são predefinidas nem, muito menos, fixas ou sagradas” (2011, p. 237). Tampouco deve-se tomar a ação política como uma determinada atitude ou perspectiva sobre o mundo, como se a politização seguisse as normas de uma comunicação razoável, bem moderada e sem arestas, cuja função fosse garantir a boa vida comunitária. A política não é meio para se alcançar um fim e nem é totalmente correto entendê-la a partir do “paradoxal ‘fim em si mesmo’”, pois, explica Arendt, “um fim, uma vez que é alcançado, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de guiar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los” (HC, pp. 154-155). A política não é sobre meios e fins [*means and ends*], mas sobre a produção de *sentido* [*meaning*]. Podemos então pensá-la como *puro meio*, a abertura que torna possível a instauração de um lugar para o debate, onde todo objeto pode então aparecer e ser compreendido. Esta abertura se revela na pura capacidade de agir, de desempenhar um papel publicamente, à parte de qualquer resultado específico.

É esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes o que foi conceitualizado por Aristóteles na noção de *energeia* ('atualização'), com a qual ele designou todas as atividades que não buscam um fim (são *ateleis*) e não deixam nenhuma obra (sem *par' autas erga*), mas esgotam todo seu sentido na própria performance. É da experiência dessa completa atualização que o paradoxal 'fim em si mesmo' deriva seu sentido original; pois nessas instâncias de ação e discurso o fim (*telos*) não é perseguido, mas reside na própria atividade (...) (HC, p. 206).

André Duarte chama a atenção para o caráter performático da ação em sua pesquisa sobre os chamados “pensadores da comunidade”: Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, entre outros. Ele relembra a relação tramada por Arendt entre a política e as artes de desempenho, tais como a dança, o teatro e a apresentação musical. Tais manifestações artísticas “se esgotam na própria performance, já que não são orientadas por um *telos* que lhes seja exterior, motivo pelo qual não deixam um objeto tangível ao final da atividade”; gratuidade que também estaria presente no “caráter performático da atividade política constituinte de espaços de compartilhamento” (DUARTE, 2011, p. 29). A performance é livre e gratuita, mas não estéril. Ela revela a identidade do agente, como vimos acima, e também constitui os espaços de compartilhamento onde se apresenta sentido da vida em geral.

Talvez possamos dizer, assumindo as críticas que lhe são dirigidas, que a política para Hannah Arendt realmente não possui *conteúdo*, no sentido de algo que possa ser plenamente *contido* em seu domínio e bem representado. A política é *descontente*. O que denota infelicidade apenas em um sentido muito preciso, remetendo à incompletude, abertura e exposição. Se isto é assim, podemos pensá-la a partir do modo como Jean-Luc Nancy sugere que seja compreendido o *com* da comunidade, referindo-se ao conceito de *communitas* na obra de Roberto Esposito¹⁹⁹:

(...) o ‘com’ não é nada: nenhuma substância e nenhum em-si-para-si. No entanto, este ‘nada’ não é exatamente nada: é algo que não é uma coisa no sentido de um ‘dado-presente-em-algum lado’. Não está em um lugar, porque é antes o lugar mesmo: a capacidade de que alguma coisa, ou melhor, algumas coisas e alguns estejam aí, isto é, que aí se encontrem uns *com* os outros ou *entre* eles, sendo o *com* e o *entre*, precisamente, não outra coisa senão o lugar mesmo, o meio ou o mundo de existência. Tal lugar se denomina sentido. Ser-com é ter sentido (...)” (NANCY, 2003, p. 17)

¹⁹⁹ Anos antes de elaborar sua noção de *communitas*, Esposito (1999) dedica um livro à compreensão da “origem da política” em Hannah Arendt e Simone Weil. Resta a tarefa de comparar os dois momentos.

Sentido é justamente aquilo que as coisas adquirem através do senso comum, isto é, do compartilhamento de nossas experiências. “Para nós, a aparência – aquilo que está sendo visto e ouvido por outros tanto quanto por nós mesmos – constitui a realidade” (HC, p. 50), pois “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, por sua aparição a todos; ‘para o que aparece a todos, damos o nome de Ser’” (HC, p. 199).²⁰⁰ Logo, não há nada essencialmente capaz de nos reunir ao seu redor – nenhum conteúdo-objeto, nenhum território e nenhum atributo humano – uma vez que tudo adquire sentido a partir de nossa reunião.

Como sugere o comentário de Esposito à noção de *comunidade inoperável* de Nancy, “a comunidade não se entende como aquilo que põe em relação determinados sujeitos, nem como um sujeito amplificado, senão como o ser mesmo da relação” (ESPOSITO, 2009, pp. 15-16). Este ser-com – que abre a possibilidade de todo ser – nos desprivatiza e nos lança em uma teia de relações. Não como se existisse um sujeito isolado e privado que decide se reunir com os outros pelo interesse em determinado assunto ou por um senso comunitário. A comunidade é antes “o lugar mesmo – ou, melhor dizendo, o pressuposto transcendental – de nossa existência, dado que desde sempre existimos em comum” (*ibid.*, p. 26). Nos termos de Judith Butler, “não há possibilidade de permanecer *fora* das convenções discursivas pelas quais ‘nós’ somos constituídos” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 136)

O puro ser-com é a posição primordial do humano, o ter-lugar a partir do qual tudo vem a ser. Mas esta origem – ao contrário da origem pensada pela metafísica tradicional – é um espaço aberto, não uma substância; é mutável, não eterna; plural, não una. A *pluralidade*, noção incontornável no pensamento de Arendt, revela que o político (ou o *impolítico*, como define Esposito para distanciar-se da tradicional filosofia política) não pode ser de modo algum hipostasiado. Seus assuntos, espaços e sujeitos não possuem realidade única e definitiva, uma vez que “a realidade da esfera pública está ligada à presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes nele ocupam posições diferentes” (HC, p. 57). Tais palavras soam em harmonia com o que Esposito diz sobre a impossibilidade de representação inerente à pluralidade. “Toda tentativa lógico-histórica de *representar* essa pluralidade constitui na verdade uma evidente negação dela, a partir do momento que o modo intrínseco da representação é o da *reductio ad unum*” (ESPOSITO, 2006, p. 36). A

²⁰⁰ Para uma interpretação da *aparência* em Hannah Arendt a partir de sua relação com a fenomenologia, veja-se Adverse (2015). Para uma leitura que retira do conceito arendtiano de *senso comum* uma noção de cosmopolitismo, veja-se Assy (2012).

representação elimina as possibilidades, unifica o que é diverso e assim como o isolamento ou, de modo mais radical, a solidão, corresponde a experiências em que se apaga todo senso de realidade e com ele nossa humanidade. Falar sobre o Homem como um todo ou viver como um homem sem companhia é encerrar a abertura para os outros e, com isso, eliminar toda indeterminação e toda liberdade.

Cumpre lembrar que a noção arendtiana de liberdade não se assemelha à independência do indivíduo. Ninguém possui, em si mesmo, a origem de seu *ser* ou o sentido pleno de sua existência. O que nós compartilhamos é justamente esta *dependência*; “não é senão comunidade *do* defeito, (...) o que a constitui enquanto ser-em-comum, com-ser, é precisamente esse defeito, esse caráter inalcançável, essa dívida. Dito de outro modo, nossa finitude mortal” (ESPOSITO, 2009, p. 32). O que nos reúne é esta *falta constitutiva*. Mas nossa reunião é incapaz de suprir tal carência, completando-nos e reencontrando assim uma unidade perdida. A “lei” que vincula os homens “é algo que continuamente transcende. Mas esta transcendência (...) não é outra coisa senão o limite de nossa própria possibilidade de esgotar a lei e, por esta razão, o indicador e a medida de nossa própria finitude” (*ibid.*, p. 40).

O esforço da comunhão nunca se completa porque não somos eternos e não podemos fazer algo a partir do nada ou para sempre. Mas também porque não somos o mesmo: a cada novo nascimento, um novo início, marcado pelo tempo de sua passagem. Viver no tempo – que passa e leva tudo consigo – é nossa fraqueza e também a condição de nossa liberdade de recomeçar e contestar o que foi feito. O que ocorre quando tentamos realizar, cumprir e determinar a vida em comum de uma vez por todas é justamente seu encerramento. A espontaneidade, isto é, a capacidade de iniciar algo novo, é sacrificada “em todo lugar onde o processo histórico-político seja definido em termos determinísticos como algo que é preordenado de antemão a seguir suas próprias leis e, por conseguinte, é plenamente reconhecível” (PP, p. 183).

3.9 A OBRIGAÇÃO MORAL

A discussão sobre a teoria arendtiana da ação reconstruída neste capítulo é parte de um debate mais amplo a respeito da noção de *fundamento* na teoria política contemporânea. A este respeito, recorro novamente à divergência entre Seyla Benhabib e Judith Butler. Nesta seção, contraponho a obrigação moral com a qual Benhabib procura preencher a “lacuna normativa” da teoria arendtiana e, por outro lado, o compromisso ou dever moral que se

encontra na obra mais recente de Butler. Em seguida (3.10), argumento que a teoria da performatividade somada às recentes discussões de Butler sobre a *precariedade*, a *cohabitação* e a *desposseção* – ou a impossibilidade de narrar a si mesmo – como condições ético-políticas implicam uma concepção da ação como prática de refundação anárquica, buscando, enfim, mostrar que tal prática encontra-se em sintonia com a teoria arendtiana.

Buscando escapar de uma teoria política essencialista, Benhabib parece recair em outro tipo de fundacionalismo ético e político. Em sua estratégia de pensar *com* e *contra* Arendt, ela toma da própria interlocutora as bases do que denomina “universalismo antropológico”, a partir da descrição das condições básicas da vida humana (natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade, etc.). “Esta antropologia filosófica”, diz ela, “procede a partir de um nível de abstração que trata todas as formas culturais, sociais e históricas de diferenciação entre os homens como irrelevantes quando comparadas com os ‘fundamentos’ de sua condição” (BENHABIB, 1996, p. 195). Parece altamente questionável que se possa tomar o que Arendt denomina *condição humana* como alicerce de um humanismo deste tipo. No entanto, a partir deste “princípio humanista”²⁰¹, Benhabib constrói uma ponte entre moral e política – ou, em termos kantianos, entre a razão prática e o juízo reflexivo – preenchendo a “lacuna normativa” que estaria presente no pensamento de Arendt e seria ilustrada por sua recusa ao “discurso político justificatório, à tentativa de estabelecer a racionalidade e validade de nossas crenças em direitos humanos universais, na igualdade humana, na obrigação de tratar os outros com respeito” (*ibid.*, pp. 193-194).

É digno de nota que Benhabib não postula a subordinação ou fusão dos dois domínios, nem sua completa dissociação: “o discurso ético insiste *na necessária disjunção, bem como na necessária mediação, entre o moral e o ético, o moral e o político*. A tarefa que compete é de mediações, não de reducionismo” (2004, p. 22). De todo modo, é preciso salientar a necessidade desta mediação e a impressão – creio, justificada – de que seu projeto encontra *fora* da política um fundamento para esta passagem. Nas palavras de Honig, “ela assume que o problema da legitimidade política deve ser solucionável dentro do domínio da teoria” (1992, p. 161, n. 5). É justamente isto o que não se encontra no pensamento arendtiano. Ela não determina os passos que levam da universalidade do Homem à igualdade dos homens. Mas este abismo e a possibilidade de atravessá-lo podem ser compreendidas de outra maneira.

²⁰¹ Em *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Benhabib define sua noção de “interações democráticas” como uma ferramenta capaz de nos fazer “avançar até uma concepção pós-metafísica e pós-nacional da solidariedade cosmopolita que, de forma crescente, vá colocando todos os seres humanos, em virtude tão somente de sua humanidade, sob a rede dos direitos universais” (BENHABIB, 2004, p. 26).

Segundo Arendt, a igualdade não é um dado, mas uma construção. Logo, trata-se de algo que *pode* – e não *deve* – ser realizado. Vale a pena compararmos as palavras de Roy Tsao sobre a capacidade de perdoar como remédio para a imprevisibilidade e a transgressão inerentes à ação: “a lição não é que nós *devemos* conceder o perdão quando ele nos é solicitado, mas simplesmente que nós *podemos*. Não o mandamento de perdoar, mas a capacidade, é seu tema” (TSAO, 2010, p. 55). A referência torna-se relevante se nos lembrarmos que Arendt pensa o perdão, juntamente com a capacidade de fazer promessas, como os únicos “preceitos morais” ou “mecanismos de controle” compatíveis com a ação, pois são “os únicos que não são aplicados à ação desde fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências externas ao alcance da própria ação” (HC, p. 246).

Buscar em um princípio moral – seja ele baseado no Decálogo ou na condição humana tomada como fundamento abstrato – a regra para sustentar a igualdade política é retirar da ação seu valor intrínseco e submetê-la a uma medida absoluta.²⁰² Nas palavras de Canovan, isto seria “tomar por certo que o universo tal como nós experimentamos é moralmente coerente”, quando, no crepúsculo dos deuses, Arendt está olhando para “um cosmos que se despedaçou em fragmentos distintos e incoerentes” (CANOVAN, 1992, p. 173). Se podemos ainda encontrar um fundamento para os assuntos humanos, certamente não o será em uma natureza humana ou em qualquer absoluto (religioso, político ou filosófico); pelo contrário, ele dependerá dos sempre frágeis e contingentes acordos entre os seres humanos.

Benhabib está ciente desta posição “antifundacionalista” e coloca-se explicitamente contrária a ela. Seguindo seus passos, Jeremy Waldron advoga que Arendt “finge” pensar que a igualdade política seja algo que *nós mantemos* – referindo-se às suas considerações sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos, as quais serão tratadas no próximo capítulo – ou que nos tornamos iguais apenas na medida em que participamos de uma organização, como lê-se em *Origens do Totalitarismo* (OT, p. 301). A verdade, diz ele, é que “sua obra deixa claro que nós podemos nos considerar como iguais uns aos outros por causa de certos fatos a nosso respeito (nossa natureza e nossa condição)” (WALDRON, 2010, p. 18). Afinal, se Arendt realmente pensava que todos, não apenas um pequeno grupo de privilegiados, são potencialmente sujeitos políticos, seria porque “todos os humanos são nascidos e criados iguais” (*idem*). Portanto, embora não sejamos necessariamente “*guiados* para instituir uma república de iguais”, esta possibilidade está “fundamentada em algo sobre cada um de nós”,

²⁰² O problema político por excelência é o da *medida*, da *mediação*, como sugere Adriano Correia ao proclamar “o sentido trágico da ação”, isto é, sua inextrincável contingência (CORREIA, 2015, p. 72-73).

“algo dado a todos nós” (*ibid.*, pp. 34, 36-37). Nas palavras de Benhabib, “nossa igualdade e comunalidade fundamental como membros da mesma espécie” (1996, p. 195).

Mais do que um fundamento naturalista²⁰³, o que está sendo postulado como base deste universalismo ético-político é uma racionalidade comunicativa virtualmente extensiva a todos os seres humanos. Em *The Rights of Others*, este argumento é desenvolvido em torno da questão sobre a abrangência da conversação moral. Lidando com o atual problema do pertencimento às comunidades políticas nacionais, Benhabib defende a abertura das fronteiras à potencial participação de toda a humanidade.

Dado que a teoria discursiva articula uma postura moral universalista, não pode limitar o alcance da *conversação moral* somente àqueles que residem dentro das fronteiras reconhecidas nacionalmente; deve ver a conversação moral como estendendo-se potencialmente a toda a *humanidade*. Dito sem rodeios, cada pessoa e todo agente moral que tem interesses e aos quais minhas ações e as consequências de minhas ações podem impactar e afetar de uma maneira ou outra, é potencialmente um participante na conversação moral comigo: tenho a obrigação moral de *justificar minhas ações com razões* diante deste indivíduo ou os representantes deste ser (BENHABIB, 2004, p. 21).

A exigência e o dever de justificativas, que podem sempre ser contestadas, surge do choque entre os limites de uma comunidade (a qual os discursos e suas regras se aplicam) e o dever moral inclusivo. A racionalidade dessas justificativas suporta uma postura moral universalista na medida em que a comunicação traz consigo as regras de uma inteligibilidade comum. Como busquei ressaltar acima, a relação entre linguagem e política em Arendt é de caráter radicalmente diverso. Ela não implica a comunicabilidade *universal* do humano, mas a comunicação de seres *únicos*. Na formulação de Adriana Cavarero:

(...) para Arendt interessa o *dizer*, não o *dito*, e, precisamente, um dizer que é um falar a alguém (...). O homem, como nome da linguagem, é uma abstração que cria uma entidade desencarnada e fictícia: faz da pluralidade uma *unidade* sem rosto e sem biografia. (...) Longe de destacar a validade normativa, a racionalidade, a universalidade, a orientação ao entendimento da linguagem, Arendt insiste no ‘conceito de falar’, em que aquilo que vem ao primeiro plano é o ato relacional e contextual do comunicar-se uns aos outros (CAVARERO, 2011, pp. 221-224).

Tanto o conteúdo do que é dito quanto a estrutura da linguagem (as normas procedimentais da comunicação) são secundárias em relação a esta exibição recíproca, ao puro mostrar-se. Os que assim se revelam são “seres únicos, em carne e osso”, e a possibilidade de seu encontro não está radicada na comunhão em um sujeito coletivo – a

²⁰³ Veja-se a posição de Benhabib contra a “falácia naturalista” (2004, pp. 129-130).

espécie humana ou o Homem enquanto ser que possui a linguagem ou a razão. “No horizonte da racionalidade comunicativa”, pelo contrário, “é a linguagem, em última análise, que se comunica, vinculando os falantes às suas regras. Em outras palavras, a cena da democracia discursiva corre o risco de centrar-se numa linguagem, garantidora do entendimento e das normas racionais que levam a ele, da qual os falantes são uma função” (*ibid.*, p. 225).

No mesmo tom, Villa sugere que “a *Aufhebung*, ou síntese, que Benhabib propõe [entre o plano moral e o político] é questionável” porque “*instrumentaliza* a ação e o julgamento *reduzindo-os* ao diálogo ou à comunicação visando o consenso” (VILLA, 1996, p. 70). A síntese ocorre às custas do caráter revelador, inaugural e performático da ação. Na medida em que coloca a racionalidade comunicativa como fundamento e o consenso como finalidade, Benhabib aliar-se-ia aos quadros da filosofia política tradicional, em seu desejo de escapar da política e em sua tentativa de “reduzir, senão eliminar, o que Arendt chama de o ‘discurso incessante’ nascido da pluralidade” (*ibid.*, p. 71). Isto é o que torna o pensamento arendtiano essencialmente político: sua abertura, exposição e incompletude. Todo esforço para encerrar a política está fadado ao fracasso ou, em condições extremas de normatização, conduziria à destruição da atividade política. “O radicalismo do projeto”, segundo Villa, “consiste em seu questionamento de *todas* as concepções de ação que a submetem à regra de um *telos*, seja estratégico (sucesso), moral (justiça) ou cognitivo (verdade)” (*ibid.*, p. 77).

É preciso admitir que a própria Benhabib afirma o caráter aberto e indeterminado da política. “Do ponto de vista da conversação moral infinitamente aberta”, diz ela, “as práticas de inclusão e exclusão sempre estão sujeitos ao questionamento” (2004, p. 22). No entanto, parece que a política e suas fronteiras seriam abertas e indeterminadas de um ponto de vista que abrange potencialmente todos os seres humanos. A “contradição insolúvel” se dá entre a universalidade dos direitos humanos e a soberania de um povo, ou seja, entre dois tipos de *igualdade* ou *identidade* (*ibid.*, p. 24). Por outro lado, a abertura e indeterminação pensada aqui, na esteira do pensamento arendtiano, é fruto da pluralidade, do desacordo, da diferença, da distância que nos separa e relaciona. Se há uma obrigação moral, esta não aparece porque somos iguais – ou porque há dois tipos de identidade conflitantes – mas justamente porque *não somos iguais*; daí a falta de justificação que mantém as fronteiras abertas.

Esta outra perspectiva ética é concebida por Butler, em *Parting Ways*, a partir do conceito de *co-habitação* como algo que se impõe independentemente de nosso consentimento. O grande esforço do livro é fazer a crítica do Estado de Israel com argumentos judaicos, em particular com “valores judaicos de co-habitação com o não-judeu que são parte

da própria substância da diáspora” (BUTLER, 2012, p. 1). Isto não significaria que este seja um valor próprio ao judaísmo, como se o tema pudesse ser pensado apenas neste registro. Pelo contrário, tendo aparecido na situação da diáspora, o valor da co-habitação implica a dispersão. O que dispersaria também uma certa ontologia judaica em favor de “implicações éticas e políticas de uma relação com a alteridade que é irreversível e definidora”, ou seja, uma “relação com a alteridade como constitutiva da identidade” (*ibid.*, p. 5).

Parte desse esforço é elaborado a partir das considerações de Arendt sobre o caso Eichmann. Mais precisamente, Butler lembra que se Eichmann pensava ser justificável escolher com quem uma pessoa ou um povo quer dividir não apenas a casa ou o território, mas a própria vida no planeta, Arendt, por sua vez, sustentaria que a co-habitação não é uma escolha, mas uma condição humana. Antes de qualquer contrato ou ato voluntário, estamos ligados àqueles com quem compartilhamos este planeta.²⁰⁴ A co-habitação é, portanto, uma condição pré-política. Em outros termos, se a ação política é uma resposta à vida que nos foi meramente dada, não a superação ou eliminação dessa primeira condição biológica, uma *política da co-habitação* deve responder ao fato de que dividimos a vida e o planeta com outras pessoas, culturas e seres – queiramos ou não. O contrário disso seria uma política do genocídio (Cfe. BUTLER, 2012, p. 23-24, 100, 125).

Daí a obrigação de preservar vidas que não são as nossas. Em conferência ministrada no ano anterior à publicação de *Parting Ways* e adicionada em *Notes Toward a Performativ Theory of Assembly*, ela defende: “nós devemos inventar instituições e políticas que preservem e afirmem ativamente o caráter não-escolhido da co-habitação aberta e plural” (BUTLER, 2011, p. 13; 2015, pp. 112-113). A obrigação político-moral assim compreendida não está baseada em uma propriedade comum, em uma igualdade fundamental ou mesmo potencialmente extensível a todos os seres humanos, mas na *diferença* que está além do nosso controle e, por isso, não pode senão ser confirmada.²⁰⁵ Isto *o que não podemos escolher* é, paradoxalmente, a condição para nossa liberdade e nossa existência enquanto seres políticos.

²⁰⁴ No mesmo tom da leitura arendtiana de Hobbes apresentada no primeiro capítulo de nossa pesquisa, Butler escreve: “Este modo de estar vinculado uns aos outros é precisamente *não* um vínculo social no qual se insere através de vontade e deliberação; ele precede o contrato (...) e frequentemente é apagado por aquelas formas de contrato social que presumem e instauram uma ontologia de indivíduos desiderativos.” E continua, afirmando que a dispersão ontológica que sua teoria propõe implica que “destruir o outro é destruir minha vida”, porém, não no sentido de que “aumentam as chances de eu mesma ser destruída (embora, como um cálculo, isto faça sentido)” (2012, pp. 129-130).

²⁰⁵ “A igual proteção ou, de fato, a igualdade não é um princípio que homogeniza aqueles a quem se aplica; pelo contrário, o compromisso com a igualdade é um compromisso com o processo de diferenciação” (BUTLER, 2012, p. 126).

Butler não fala desde um ponto de vista estável e seguro a partir do qual outra pessoa seria acolhida. A relação com a alteridade dispersa a ontologia, isto é, ‘eu’ sou algo – ou melhor, alguém – que também não pode escolher *quem sou*. A identidade do sujeito, termo que ela muito significativamente não evita, é formada na dispersão, no exílio, na impropriedade.²⁰⁶ A co-habitação “deve ser entendida sob a forma de exílios convergentes”, “a memória da impropriedade política” (BUTLER, 2012, pp. 121, 127). Podemos lembrar as figuras-chave do pensamento benjaminiano tratadas na seção sobre a memória (3.5), aquelas cuja tarefa é recolher os destroços da humanidade, reconstituindo uma unidade significativa: o *flâneur*, o colecionador, o catador. A constituição do sujeito, mas também da comunidade, se dá nesta coleta e remontagem dos escombros que somos. No capítulo de *Parting Ways* que lida com a política messiânica de Benjamin, destaca-se esta função da memória como reconstituidora de uma vida em pedaços. Esta reconstituição “não toma a forma narrativa, mas emerge como uma luz repentina e provisória (BUTLER, 2012, p. 102).²⁰⁷

Em termos que em tudo lembram a descrição arendtiana da ação – Butler, de fato, o descreve como um “momento de ação” (*ibid.*, p. 103) – Benjamin fala do passado como aquilo que não pode ser contido em uma imagem, piscando apenas no instante em que é reconhecido para então desaparecer novamente. O que pisca no passado, aos olhos daquele que o recolhe, são os restos da história. O Messias, aquele que redime e dá sentido à vida, nomeia o tempo, “*este tempo*”, o agora em que passado e futuro colidem e se confundem. Mas o que se reúne aqui “não é exatamente a *própria* memória; de fato, tal memória não pertence a ninguém (...); ela circula, despedaçada, alojada no presente; ela parece ser uma memória carregada pelas coisas” (*ibid.*, p. 106). Se algo pisca nas coisas, como um *flash*, isto “decididamente não é uma substância” (*idem*), nem a razão, a linguagem ou qualquer outra propriedade humana tomada como princípio fundamental a partir da qual se compreenderia a origem e o sentido da vida e da história.

²⁰⁶ Utilizo o termo em sentido diverso ao da *expropriação* (cf. seção 1.4).

²⁰⁷ “É contra esta espécie de misticismo perigoso”, pergunta Butler, “que minhas amigas da teoria crítica me alertam?” (2012, p. 102). Tudo se passa, então, como se a disputa entre Adorno e Arendt em torno da interpretação de Benjamin fosse repetida na disputa entre Benhabib e Butler (ou entre a teoria crítica e a teoria da performatividade) em torno da interpretação de Arendt.

3.10 RE-FUNDAÇÃO E AN-ARQUIA

A divergência entre Benhabib e Butler pode ser sintetizada como uma disputa sobre a noção de fundamento que é também, evidentemente, aquilo que temos denominado como *problema do princípio político*. Minha posição neste embate já deve estar clara e será novamente exposta adiante, na direção de um pensamento sobre a re-fundação e a an-arquia no pensamento arendtiano – e além dele. Antes, porém, tomaremos um pequeno desvio. Como a esta altura já deve estar claro que Benhabib é tomada neste capítulo como a adversária contra a qual testo algumas interpretações de Arendt e minhas próprias considerações sobre a política, talvez este seja o momento de um importante esclarecimento.

No debate com Butler publicado em *Feminist Contentions*, Benhabib afirma sua disposição para evitar a reprodução do “*dialogue des sourds*” que teria caracterizado a disputa entre a teoria crítica e o pós-estruturalismo francês (BENHABIB, *et al.*, 1995, p. 108). Butler, por sua vez, assume que o tom de sua contribuição teria sido exageradamente polêmico e afirma que não o escreveria da mesma forma, pois o resultado desta discussão é “entristecedor” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 127). Suponho que tais lamentos referem-se mais a atmosfera um tanto hostil do que à qualidade do debate. De todo modo, seria um equívoco arrogante e pouco produtivo situar-me nele como se fosse preciso defender uma trincheira. Espero, sinceramente, que minhas palavras não tenham deixado tal impressão. Se o pensamento político brasileiro tem alguma tarefa nos dias de hoje, certamente não é simplesmente importar teorias e debates estrangeiros. Meu esforço aqui visa antes compreender esta discussão, bem como todo o problema arendtiano dos princípios políticos e algumas discussões a este respeito, de modo a tornar possível uma tradução para o nosso contexto.

Importante frisar aqui a ideia de *tradução*, que se coaduna com as noções de citação, repetição e ressignificação. Muito apropriadamente, ainda na discussão do início dos anos noventa, Butler cita o livro de Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, em que a teoria narrativa de Benhabib seria descontextualizada para explicar os efeitos excludentes da própria narrativa moderna.²⁰⁸ Tratar-se-ia então da “apropriação de uma narrativa para propósitos políticos para os quais ela não foi explicitamente concebida”. Sendo a teoria narrativa de Benhabib pensada no interior de uma tese que defende os marcos de um “universalismo interativo”, isto é, que fundamenta a possibilidade de uma comunicação baseada em princípios universais, a “apropriação deste ‘fundamento’”, praticada por Gilroy, afirmaria “sua utilidade pós-

²⁰⁸ Ela volta a citar este exemplo em “*Restaging the Universal*” (BUTLER, 2000, p. 40).

fundacional” – o que não é o mesmo que “anti-fundacional” (*ibid.*, p. 128; 133).²⁰⁹ A crítica dos fundamentos consiste no reconhecimento de que eles são, ao mesmo tempo, contingentes e indispensáveis, bem como estabelecidos por meio de uma exclusão. Voltando à sua interpretação de Benjamin em *Parting Ways*, lê-se que:

(...) há sempre outras maneiras de nomear aquele que buscamos nomear, e se tomamos muito a sério o nome que usamos, ou se o manejamos com muita tenacidade, nós afirmamos a necessidade daquele nome e assim falhamos em compreender as outras linguagens e os outros nomes que abordam o objeto com igual direito. (...) Algo deve reverberar com outra coisa; de outro modo, não podemos reconhecer o *flash* (BUTLER, 2012, p. 109).

O *flash* nomeia aquilo que brilha nas coisas e faz aparecer o sentido da vida, da história, da memória. Ele não está nas coisas, não é uma propriedade dos objetos – como a lembrança da infância não estava na *madeleine* de Proust – tampouco é algo que se encontra dentro de nós e ao qual temos acesso por uma espécie de platônica reminiscência da alma. Mas seu caráter fugaz, mesmo fantasmagórico, não retira dele a força de um fundamento. Ele não deixa de nos guiar e orientar, de abrir caminhos e oferecer explicações para uma existência que, de outro modo, não teria sentido. O sentido aparece então no ato performativo que reconta a história. Mas esta reconstrução não é simplesmente o remontar de um quebra-cabeças. Se falo sobre mim mesmo, sobre minha origem, sobre minha posição, ou seja, se revelo aos outros *quem* sou, não estou apenas narrando uma existência prévia. A existência é o próprio ato de dizer quem sou. Em sua recente avaliação sobre a possibilidade de narrar a si mesmo, Butler escreve: “Eu também enceno o si-mesmo que tento descrever; o ‘eu’ narrativo reconstitui-se a cada momento que é evocado na própria narrativa. (...) Esse ‘eu’ se fala e se articula, e ainda que pareça fundamentar a narrativa que conto, ele é o momento mais infundado da narrativa” (BUTLER, 2015, p. 89).

No contexto da discussão sobre a co-habitação, ela nomeia a *precariedade* como esta “comum *não-fundação*” (2011, p. 21, minha ênfase). André Duarte interpreta a precariedade como fundamento ambíguo, que “não pretende erigir-se em garantia absoluta (...), mas que, enquanto princípio normativo, deve orientar a ação ético-política”. Trata-se então de uma “(quase) ontologia social” que nos oferece um fundamento sem fundo, “a *des-fundação* da

²⁰⁹ Na mesma discussão, Butler também se dispõe a uma apropriação do conceito de *universalismo* que o compreende como “sempre culturalmente articulado” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 130), ou seja, traduzido de um contexto a outro. Em *Parting Ways*, ela o faz aproximando-se do conceito de *pluralização* de William Connolly (BUTLER, 2012, p. 126). A este respeito, veja-se ainda *Bodies That matter* (1993), bem como sua discussão com Laclau e Žižek em *Contingency, Hegemony, Universality* (2000).

existência humana” (DUARTE, 2016, p. 326, minha ênfase). Segundo Butler, “o ponto não é acabar com os fundamentos, ou mesmo defender uma posição que vá sob o nome de anti-fundacionalismo” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 39). Como interpretar esta afirmação? Arrisco aqui um palpite. Se a condição pré-política da existência humana pode ser compreendida como sem-fundamento ou sem-princípio [*an-árquica*], penso que a resposta política a tal condição é a *re-fundação*, isto é, a sempre aberta possibilidade de reinstituir o princípio que orienta nossas vidas. Possibilidade que não encontra, por sua vez, nenhuma legitimação exterior, nenhum princípio a não ser o próprio ato de fundação.

No decorrer deste capítulo, em que investigamos a teoria arendtiana da ação como resposta ao problema do princípio político, isto é, ao dilema que surge e se impõe no momento em que é preciso enfrentar a possibilidade do fim da humanidade e a tarefa de um novo começo, a re-fundação aparece como ato performativo em que o sujeito político responde à questão ‘quem é você?’, revelando-se, assim, em sua singularidade. Revelação que acontece como deslocamento, reconstrução e ressignificação das normas que o constituem.

Minha posição é minha na medida em que ‘eu’ – e não evito o pronome – repito e ressignifico as posições teóricas que me constituíram. (...) Mas claramente não é o caso de dizer que ‘eu’ presido as posições que me constituíram (...), simplesmente não é forte o bastante reivindicar que o ‘eu’ está situado; o ‘eu’, este ‘eu’, é *constituído* por essas posições, e essas ‘posições’ não são meramente produtos teóricos, mas princípios organizacionais de práticas materiais e arranjos institucionais totalmente incorporados (*ibid.*, p. 42).

A crítica das normas é sempre também uma crítica de si mesmo. E uma apreensão definitiva deste si mesmo é impossível, na medida em que o ‘eu’ é sempre compreendido em um horizonte que, embora possa ser deslocado, nunca deixa de ser o horizonte que excede e possibilita o próprio sujeito. No limite, a questão que me tornei a mim mesmo e aos outros, a questão sobre quem sou, é uma questão insolúvel. “O outro a quem coloco a questão” – e também é na relação com o outro que interrogo e confirmo minha própria existência – “não será capturado por nenhuma resposta que possa satisfazê-la” (BUTLER, 2015b, p. 61).

O que significa tal impossibilidade de narrar a si mesmo? Pode-se dizer que ela implica a “morte do sujeito”, entendendo com isso a perda da capacidade de julgar e agir, bem como de se responsabilizar pelos próprios atos e julgamentos. Butler sugere, por outro lado, que a suposta incoerência e indeterminação de um sujeito cindido e incompleto, o qual permanece opaco e invisível para si mesmo defina, de fato, “o modo como somos constituídos

na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós” (*ibid.*, p. 87). Se isto é assim, em vez de tornar a ação política e a convivência ética impossíveis, a impossibilidade de apreender-se é justamente o que as exige. Vista desta perspectiva, “a morte do sujeito” como impossibilidade de “reaver de todo as condições de seu próprio surgimento (...) é apenas a morte de certo tipo de sujeito, um sujeito que, para começar, nunca foi possível” (*ibid.*, p. 88). A assim chamada “morte do sujeito não é o fim da agência, da fala ou do debate político” (BUTLER, *et al.*, 1995, p. 48). Em outras palavras, “desconstruir o sujeito” ou problematizar sua constituição

não é negar ou dispensar [o conceito], mas colocá-lo em questão e, talvez mais importante, abrir um termo, como o termo sujeito, para uma reutilização ou desdobramentos que não haviam sido previamente autorizadas. (...) Isto não significa que não existe fundamento [*foundation*], mas que onde quer que ele exista, haverá também um afundamento [*foundering*], uma contestação. Que tais fundamentos existam somente para serem colocadas em questão é, por assim dizer, o risco permanente do processo de democratização (*ibid.*, pp. 40, 50-51).

Penso que este arriscado exercício democrático – o exercício da crítica e da reconstituição de um sujeito despossuído ou impróprio, incapaz de compreender-se plenamente e de relatar a si mesmo, uma vez que as normas que o constituem sempre o excedem e antecedem – pode ser compreendido nos termos do que Butler denomina como “anarquismo provisório”. Em entrevista a Jamie Hecker, realizada em 2010, ela é indagada sobre as possíveis conexões entre sua teoria da performatividade e aquilo que se chama pós-anarquismo como forma de continuação ou substituição da tradição e da prática anarquista. Butler inicia indicando experiências políticas contemporâneas como o Anarquistas Contra o Muro, em Israel/Palestina, e as práticas de um certo anarquismo queer como oposição aos movimentos gay de cunho liberalizante.

O que há em comum nestas e em outras formas de ativismo político²¹⁰ é a posição do “corpo como um instrumento de resistência”, em um “modo de contestar” que se “[opõe à] operação violenta do estado”. Em outras palavras, “o anarquismo, no sentido que me interessa, tem a ver com a contestação das dimensões ‘legais’ do poder do Estado, colocando desafios perturbadores sobre a legitimidade do Estado”. Não se trata da construção de uma sociedade anarquista como objetivo final, mas de um “efeito desorganizador” que tem,

²¹⁰ No decorrer da entrevista, ela cita ainda os movimentos estudantis ao redor do globo, o ativismo *squatter*, os encontros contra a globalização (realizados sobretudo na passagem do século), a ocupação política das ruas por pessoas transgênero e trabalhadoras do sexo.

portanto, “um objeto e uma condição provisória, não é uma forma de vida ou um fim em si mesmo” (BUTLER; HECKER, 2012, pp. 20-22).

Mas as práticas de contestação não seriam uma forma de vida, isto é, modos diferentes de nos relacionarmos uns com os outros e com nós mesmos? À questão, proposta por Hecker, ela contrapõe apenas a preocupação de que o Estado não seja pensado como uma forma permanente; pois “o Estado está sempre em processo de reinstitucionalizar seus efeitos de permanência (...). Em outras palavras, a reinstituição não é garantida e a falta de garantia pode ser exposta por estratégias que chamamos anarquistas” (*ibid.*, p. 22). Entre a violência da lei que preserva um estado de coisas e aquela que funda uma nova realidade – distinção proposta por Walter Benjamin em sua crítica da violência – encontram-se práticas de interferência na reinstituição do Estado, isto é, nos exercícios de poder. Se “toda vez que a lei é reiterada, há uma refundação e uma reinstituição” (*ibid.*, p. 23), cada reiteração é também oportunidade de se estabelecer um *novo princípio*.

Esta oportunidade é pensada como uma perspectiva “extralegal”. Em termos bem conhecidos na teoria política contemporânea, mas em sentido peculiar, trata-se de uma *exceção* ou *emergência*. “Meu ponto de vista é que o anarquismo é uma importante forma de pensamento e ação precisamente quando temos que decidir sobre onde e como adentrar em regimes de poder, quais oportunidades existem para sua subversão” (*idem*). A situação anárquica é aquela em que se revela o sem-fundamento de nossas identidades e instituições, abrindo-se a possibilidade de novas fundações; as quais, por sua vez, estão igualmente abertas a novas contestações. Não se busca a instituição de um *estado* anarquista – o que seria uma contradição evidente – mostrando-se antes o aspecto infundado de todo estado. O que não torna as leis e as instituições menos concretas ou seus efeitos menos reais. Pelo contrário, o fato de que a crítica de torna norma seja uma crítica de si mesmo revela até que ponto as instituições – compreendidas como práticas de poder, atos de rememoração – nos constituem. Em sua tradução do anarquismo, Butler afirma ainda: “A questão não é ser contra todas as leis, nem viver sem nenhuma lei. A questão, no meu ponto de vista, é desenvolver uma relação crítica com a lei (...). Nós temos que fazer parte da luta para fazer com que a lei seja justa, mas nenhuma lei existente será capaz de nos dizer o que é a justiça” (*ibid.*, p. 26). Daí a dimensão extralegal de uma prática política anarquista.

Como podemos reinserir Arendt nesta discussão? Seria legítimo tomá-la como uma pensadora anarquista – ou do anarquismo, ou próxima a ele? É difícil acreditar que ela aceitasse tal posição, tendo em vista todas as posições que explicitamente recusou. Mas não parece

de todo incoerente com seu próprio modo de filosofar buscarmos estabelecer conexões pouco evidentes nas obras que estudamos ou deixar que o pensamento trace rotas nas quais os próprios autores e autoras se negariam a caminhar.

Penso que um bom trajeto seria a aproximação entre a ideia de *transgressão* com aquilo que Arendt nos diz sobre a *desobediência civil*. A explicação de Helton Adverse é valiosa: “a ação de desobedecer tem imediatamente a lei por objeto, mas mediatamente concerne àquilo que a antecede e que está em sua origem: os princípios que animam o corpo político e o sistema de normas jurídicas que o organiza. Nesse sentido, a desobediência, ação necessariamente extralegal, como quer Arendt, jamais rompe com a legalidade. Por meio da desordem ela visa a ordem. Mas não uma ordem inteiramente nova” (ADVERSE, 2012b, p. 425). Em outras palavras, a desobediência civil – como a transgressão para Butler – não é tanto o estabelecimento de um princípio absolutamente novo quanto o ato de estabelecer novamente o princípio que é criticado.

Há também leituras que buscam explicitamente vincular Arendt e a tradição anarquista.²¹¹ Pensando a constituição de identidades políticas em termos territoriais, Annabel Herzog interpreta a teoria arendtiana em um percurso anárquico. O argumento é sofisticado e traça três “*itinerários políticos*”: autoridade, imperialismo e cosmopolitismo. No primeiro, encontraria-se uma “política do ‘retorno’ à uma terra e uma regra fundadora”; no segundo, as ideias de fundação e de “uma terra natal territorialmente delimitada” são aniquiladas por uma política expansionista; enfim, a alternativa de Arendt ao itinerário imperialista – em nossos termos, a resposta ao problema do fim da humanidade – não seria uma restauração da autoridade, mas “uma política mundial *anárquica* (isto é, sem base em nenhuma regra predeterminada) de des-locamento e re-localização” (HERZOG, 2004, p. 21).

Resistir à desterritorialização da política moderna depende menos da defesa intransigente de um solo, uma língua, uma cultura ou uma tradição originária do que de “tradições que aparecem ‘livremente’ (...), renovadas e ‘repetidas’ no aqui e no agora”. O cosmopolitismo adquire então a forma de uma “*comunicação* entre diversas tradições, isto é, passagens livres entre memórias de distintos passados nacionais” (HERZOG, 2004, p. 33). Esta “comunicação cosmopolita” poderia ser organizada ou instituída em uma espécie de federação mundial, nos termos em que Arendt pensa os conselhos. Além da instituição e,

²¹¹ Veja-se ainda a ousada aproximação entre Arendt e o anarquismo pelo intermédio de Maquiavel e Bakunin, na pena de Diego Paredes Goygochea (2010).

consequentemente, da estabilização e do cercamento da política, trata-se de pensar práticas políticas que mantenham aberta a comunicação e o convívio.

Herzog encontra na formação da opinião, tal qual Arendt a tematiza a partir de Kant, um modelo para tais práticas. Sabe-se que a teoria kantiana é relida por Arendt de modo a retirar de sua crítica da faculdade do gosto um modelo para o julgamento político. Outro modelo seria encontrado no direito à hospitalidade, o qual consiste no direito de visitar outros países e ser acolhido, bem como no dever de acolher o estrangeiro. “Formar uma opinião”, defende Herzog, “é uma atividade anárquica porque não é determinada por nenhum padrão. No entanto, a opinião é elaborada durante um processo de ‘visitação’”. Neste visitar, “ao mesmo tempo, eu permaneço em mim mesmo e ‘provo’ a perspectiva de outros povos” (*ibid.*, pp. 35-36). Assim, as fronteiras são mantidas, ao mesmo tempo em que podem ser “constantemente ‘criticadas’”, isto é, revisitadas. Como sabem viajantes, suas identidades são “transformadas por essas transgressões, incorporando o que aprenderam durante sua ‘visita’”. Em suma, o cidadão cosmopolita e anárquico seria capaz de contestar-se ao deslocar-se pelo mundo, assumindo provisoriamente outros pontos de vista. Em termos semelhantes ao que Butler pensa as normas e suas transgressões, conclui-se que “fronteiras são necessárias e não possuem valor intrínseco”, ou seja, são indispensáveis e contingentes. “Como tais, elas devem ser criticadas e reavaliadas, mas, ao mesmo tempo, não devem nunca [ou devemos dizer, não podem e efetivamente nunca são] esquecidas ou rejeitadas” (HERZOG, 2004, p. 37).

Vejamos outra abordagem. James Martel encontra duas vertentes anarquistas na obra arendtiana: uma pura ou idealizada, compreendida como crítica radical da representação (seja a representação ou apreensão do sujeito por si mesmo ou a representação política de um povo pelo Estado soberano); outra, mais complexa e pertinente, que exploraria os limites da representação para pensar novas práticas de participação política. A ambivalência de Arendt em relação às possibilidades da representação revelaria um dilema próprio à modernidade.

Embora elogie a liberdade e a espontaneidade da era clássica, Arendt demonstra sua aliança com (ou, ao menos, sua participação na) modernidade quando aborda o medo da vontade em relação ao futuro, a uma perda de controle, a uma excessiva espontaneidade e imprevisibilidade. Esse medo, que pode ser resumido na noção arendtiana de um ‘abismo da liberdade’, enfraquece qualquer movimento a um puro anarquismo, pois sugere um colapso total da capacidade de ação (MARTEL, 2011, p. 151).

Assim, na segunda perspectiva “anarquista” de Arendt – em que Martel leva em conta, sobretudo, seu elogio aos conselhos²¹² – encontraria-se uma reavaliação da soberania que, pensada em conjunto com a faculdade da promessa, deixaria de ser concebida como vontade que se impõe de modo absoluto para tornar-se uma prática contingente e recíproca de instituições coletivas, isto é, uma prática que não usurpa a política, mas a potencializa através de pactos através dos quais tornaríamos o futuro menos incerto. Mais do que isso, Martel encontra na ambivalência de Arendt uma “estratégia de oposição” capaz de “restaurar uma forma alternativa de política”. Em seu pensamento haveria “não tanto uma acomodação [aos conceito de soberania e representação] quanto uma batalha” (*ibid.*, p. 152). Esta batalha, penso eu, consiste em mais uma configuração do problema do princípio político. A soberania, continua Martel, “não pode ser acomodada. Pelo contrário, ela deve ser subvertida e alterada até tornar-se irreconhecível” (*ibid.*, p. 153). Assim, Arendt forneceria uma estratégia para pensarmos as possibilidades do anarquismo – as quais seriam sempre possibilidades de resistência e contestação – nos dias de hoje.

²¹² Como afirma Adverse, “o sistema de conselhos não é um modelo a ser seguido, mas a constatação de que na realidade política, especialmente nos casos extremos do fenômeno revolucionário, o poder que vem a existir tem como condição de possibilidade e exercício o surgimento de espaços em que as opiniões são formadas por meio de seu enfrentamento e refinamento” (2012b, p. 421).

4 QUEM SOMOS NÓS? – A TEORIA DA FUNDAÇÃO

*Se esta fé nas relações humanas é removida, quem não
se dá conta de quão grande será a desordem e da
horrível confusão que se seguiria?*
Agostinho

Por fazer aquilo que é dito chama-se de fé.
Cícero

Em *Sobre a Revolução*, publicado em 1963, a questão sobre o princípio político encontra uma de suas mais preciosas formulações naquilo que Arendt denomina “o problema do Absoluto”, isto é, o fato de que nossa tradição pensa a fundação de novas comunidades como feito uno e necessário que apela a uma autoridade absoluta, quando tratar-se-ia de ações plurais e contingentes, baseadas tão somente na força de nossos acordos. A solução então vislumbrada retoma o mote agostiniano *Initium ut esset homo creatus est* [Para que houvesse um início, o homem foi criado] para indicar um ponto em que *principium* e *initium* coincidem, isto é, em que a fundação não passa mais por um novo absoluto a partir do qual ela teria origem e sentido. “O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio (...) não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos” (OR, p. 272). É assim que Arendt recorda novamente o termo grego *archein*, no sentido de ‘começar’, mas também de ‘liderar’ ou ‘conduzir’: o modo como algo começa inspira a ação de quem participa de sua realização.

Esta noção de princípio político como inspiração – considerando tanto seu caráter fabuloso quanto a realidade que adquire para aqueles que o recebem e confirmam – orienta nossa investigação neste capítulo.²¹³ De fato, o tema mais evidente é a noção de *autoridade*, bem como a relação tripartite entre *autoridade*, *religião* e *tradição* e suas implicações para a experiência política da *fundação*. A questão crucial, a ser explorada a partir de Arendt e além dela, diz respeito à possibilidade de se pensar a política em uma contingência radical, eximida de qualquer fundamentação além dos acordos firmados entre os agentes. Nossa investigação será conduzida em seis etapas.

²¹³ Esta é uma versão expandida de comunicação apresentada na IV Jornadas Internacionais Hannah Arendt (Unicamp, Campinas-SP, 21-24 de Outubro de 2013); do artigo “O problema do Absoluto na fundação de novas comunidades: pensando Arendt entre Derrida e Agamben”, publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 27 (2015), pp. 84-95; e do artigo “Quem fala em nome de Deus? Poder e Autoridade em Arendt e Derrida”, no livro *Curso Livre de Teoria Política: Normatividade e Empiria*. Renato M. Perissinotto, Gustavo Biscaia de Lacerda, José Leon Szwako (org.). Curitiba: Editora Appris, 2016.

Começamos (4.1) apresentando a história do conceito de autoridade narrado por Arendt em “O que é a autoridade?”. Uma peça em quatro atos: a filosofia política de Platão; a experiência política romana; o Cristianismo; e as revoluções modernas. Nesta etapa, nota-se especialmente a vinculação da autoridade com as ideias de *fê* e *verdade*. Em seguida, (4.2) considerando os escritos de Arendt sobre a revolução, sobretudo a Revolução Americana e sua Declaração de Independência, apresenta-se o que ela denomina “o problema do Absoluto” na fundação de novas comunidades. O grande mérito dos revolucionários norte-americanos, em sua interpretação, foi revelar que a ação em conjunto é a base de todo *poder* político. Seu grande defeito foi não compreender que a *autoridade* também pode encontrar seu fundamento na contingência e nos riscos da ação, sem o apelo a qualquer princípio transcendente para garantir sua legitimidade. Esta *desconfiança* em seu próprio poder revela a dificuldade de se encontrar um novo princípio na modernidade, quando toda crença é colocada em questão. Argumento entretanto que, para Arendt, recuperar a *fê* e com isso encontrar um terreno para nossas instituições políticas é algo que não depende da restauração da religião. Trata-se antes de abrir caminhos para o surgimento de um novo tipo de autoridade, com base em uma *fê* de cunho não religioso. É o que ela encontra na experiência revolucionária norte-americana.

O próximo passo (4.3) será mostrar as interpretações de Jacques Derrida e Bonnie Honig sobre as Declarações de Independência. Enquanto Arendt tenta pensar uma experiência de fundação que se encontra livre de qualquer apelo ao Absoluto, Derrida e Honig sugerem que este apelo seria constitutivo da própria linguagem, um exercício que chamam de *fábula*. A partir da noção de *atos de fala*, ambos argumentam que tudo aquilo que é construído e mantido pela força de nossas decisões – toda fundação, promessa ou assinatura que cria uma nova realidade ou revela uma identidade – precisa, para ter sentido, de uma “última instância” que a sustente e confirme. Considerando então (4.4) o que Derrida chama de “história da mentira”, veremos em que medida a noção de *fábula* se aproxima do que Arendt chama de *imaginação*. Se este é o caso, tratar-se-ia de desfazer a tradicional relação entre autoridade e verdade. Para isto, de acordo com Derrida, será preciso encontrar um novo conceito de não-verdade que não seja mentira deliberada, a tentativa de iludir e coagir o outro. A não-verdade, ou contra-verdade, apresenta-se então como uma espécie de auto-engano, o qual só pode ser pensado a partir da indiscernibilidade entre o “eu” e o “outro” em que surge o “nós”. Veremos a proximidade entre Arendt e Derrida no que diz respeito à dissolução ou partilha da autoria e da autoridade, destacando ainda a marcante diferença entre eles quando se trata de pensar a relação entre verdade e política.

A quarta seção se encerra com mais uma importante divergência. Derrida concebe o ato inaugural como uma “violência performativa”, afirmação com a qual Arendt certamente não concordaria. Sustento então que (4.5) para compreendermos sua insistência em pensar a fundação como um ato não-violento é preciso atentar que, na leitura arendtiana da revolução norte-americana, esta não seria a criação *ex nihilo* de uma nova realidade, mas a *confirmação* de uma realidade existente, uma forma de vida em comum que já se experimentava e foi então institucionalizada através de palavras e ações. Sendo assim, o ato inaugural perde seu caráter excepcional, abrupto e violento. O extraordinário é vivido no cotidiano. É para a *convivência* que Arendt aponta quando procura pensar a possibilidade de uma nova forma de autoridade. Trata-se então de *decisões coletivas* que contestam e confirmam, rejeitam e sustentam, dizem “não” ou “sim”. Pergunta-se então: (4.6) com que autoridade o fazemos? Se a autoridade foi sempre concebida como uma inspiração divina, se o recurso ao absoluto constitui a linguagem, quem fala em nome de Deus? Ainda que pensemos a autoridade – e a fé que a acompanha – de modo não religioso, não se pode negar a dificuldade de superar o problema do Absoluto. Exploramos aqui a relação entre autoria e autoridade na leitura de Derrida e Arendt, a fim de concebermos uma espécie de *autoridade compartilhada* em que o sujeito perde-se em meio à ação justamente na medida em que *empenha-se* nela. Recorro ainda às investigações de Giorgio Agamben sobre o juramento e o testemunho, a fim de encontrar no próprio exercício da linguagem a coesão que dá sentido às palavras e, portanto, à vida em comunidade.

4.1 O QUE FOI A AUTORIDADE?

Em *Origens*, Arendt realiza uma ampla e profunda análise dos regimes totalitários e das circunstâncias que os tornaram possíveis. Em um esforço ao mesmo tempo historiográfico e filosófico, ela lança uma tese incomum e controversa: nazismo e stalinismo não seriam tiranias ou ditaduras como as conhecidas no decorrer da história ocidental, mas uma nova forma de governo, cujo aparecimento marcaria nosso tempo de forma incontornável. É sob o signo desta ruptura que devemos compreender seu pensamento sobre a autoridade. Entre os anos cinquenta e sessenta, Arendt escreveu diversos artigos sobre o tema, sendo a versão mais conhecida aquela publicada no ano de 1961, sob o título “O que é Autoridade?”. O desconcertante nesse caso é que o totalitarismo não é descrito como uma forma autoritária de governo. Pelo contrário, tanto os regimes totalitários quanto os modernos governos democráticos estariam, em alguma medida, marcados pela falta de autoridade.

Se a modernidade é o tempo de uma ruptura, nela desfaz-se também a tradicional noção de autoridade. Não poderíamos nem ao menos saber com certeza o que é isto que nos falta. “Uma vez que não podemos mais apoiar-nos sobre autênticas e indisputáveis experiências comuns a todos, o próprio termo tornou-se obscurecido por controvérsia e confusão. Pouco sobre sua natureza parece autoevidente ou mesmo compreensível a todos” (BPF, p. 91). De fato, como podemos hoje definir a autoridade? A qual experiência podemos recorrer para ilustrá-la? A extensão da crise que vivenciamos se faria evidente por atingir não apenas a política, mas também esferas como a educação e a família, as quais teriam fornecido modelos para o conceito de autoridade estabelecido pela nossa tradição de pensamento político. É para a história deste conceito que Arendt chama nossa atenção. Uma história contada em quatro atos: a filosofia política de Platão; a experiência política romana; o Cristianismo; e as revoluções modernas.

Embora a palavra tenha origem latina – *auctoritas* – e brote em meio à experiência política romana, os primeiros esforços para formular o conceito remontariam à Grécia, mais precisamente à filosofia política de Platão. Testemunha do declínio da democracia grega, Platão buscou elaborar uma forma de comando e condução da vida na *polis*, de tal sorte que se pudesse garantir a obediência dos cidadãos. Duas seriam as experiências às quais se poderia recorrer para conceber esta autoridade. Por um lado, a experiência da tirania como domínio absoluto de um só homem; por outro, a experiência da guerra como emergência que impunha a necessidade de um comandante. Nenhuma delas, diz Arendt, poderia fornecer um modelo para a vida política grega, uma vez que o tirano estava absolutamente separado dos demais e seu comando ameaçava a própria existência livre da *polis*, enquanto o comando estabelecido na guerra estava diretamente conectado à excepcionalidade daquele fenômeno.

Platão teria então buscado na esfera privada – mais precisamente na figura do *despótēs*, o pai e chefe da família – um exemplo para o governo da cidade. Contudo, assim como na tirania, a relação que o déspota estabelece com seus servos e familiares não é livre, mas baseada na coerção e no domínio. A fim de preservar a noção de liberdade política, tão relevante aos gregos, seria preciso conceber uma forma de obediência livre ou, ao menos, em que os homens não fossem dominados por outro homem.

Platão acreditou ter encontrado tal obediência quando (...) outorgou às leis aquela qualidade que faria delas governantes incontestáveis (...). No entanto, a posição dessas leis foi construída de maneira obviamente despótica (...); o mais claro sinal disso é que Platão foi levado a falar delas em termos de

assuntos domésticos e afirmar (...): ‘a lei é o *déspota* dos governantes, e os governantes são os *escravos* da lei’ (BPF, p. 106).

A legitimidade do governo estaria situada além ou acima do próprio governo, provindo de uma Lei que o governante não pode senão obedecer, diante da qual ele é apenas um escravo. No entanto, sendo aquele que a conhece, o governante é também o responsável pela aplicação da Lei e, portanto, aquele que detém a autoridade. A *República* de Platão seria o documento em que o pensamento grego mais se aproxima desta relação entre poder e autoridade, representada especialmente na alegoria da caverna e na figura do rei-filósofo.

A interpretação de Arendt sobre o Livro VII da *República* pode nos parecer bastante incomum. Afinal, estamos acostumados a enxergar ali a aventura do homem que se liberta das ilusões do mundo sensível pela força de seu entendimento, abandona a caverna e descobre a realidade. Arendt, no entanto, chama a atenção para aspectos que permanecem encobertos nesta análise. Primeiro, o fato de que o filósofo da história contada por Platão descobre sozinho a verdade, enquanto os cidadãos atenienses buscavam alcançá-la pelo debate de suas opiniões na esfera pública. Deste modo, impõe-se no plano político uma verdade absoluta, a qual não depende das opiniões ou ações humanas. Uma verdade revelada aos homens, não estabelecida por eles. Platão teria descoberto então que “a verdade, a saber, as verdades que chamamos de autoevidentes, compelem a mente; e que esta coerção, embora não precise de violência para ser efetiva, é mais forte que a persuasão e o argumento” (BPF, pp. 107-108).

Portanto, não se trata apenas de descobrir a verdade. O filósofo platônico não permanece sozinho no mundo das Ideias. Tendo se libertado e ascendido desde a caverna dos assuntos humanos para contemplar a luz que esclarece e dá forma a todas as coisas, ele deve retornar e mostrar a verdade àqueles que permanecem encarcerados. O ponto “não é apenas que o pensamento deveria governar a ação, prescrever princípios para a ação de modo que suas regras fossem invariavelmente derivadas da experiência do pensamento, mas também que (...) o princípio de governo [compreendido com uma relação hierárquica entre governantes e governados] foi estabelecido entre os homens” (BPF, p. 115). Ocorre que poucos estariam aptos a serem convencidos pela razão. Deve haver então outra forma de convencimento. Uma forma de garantir a obediência dos cidadãos sem que fosse preciso argumentar com eles, mas igualmente sem o uso da violência. Seria preciso, enfim, encontrar “um legítimo princípio de coerção”. O problema seria resolvido através do mito, narrado no Livro X, sobre as recompensas e punições após a morte, “um mito em que o próprio Platão obviamente nunca acreditou nem queria que os filósofos acreditassem” (BPF, p. 108).

Assim, outro aspecto da alegoria da caverna revelado por Arendt diz respeito à aplicação da verdade – que se impõe à mente do sábio e existe à parte de suas relações com os demais – aos assuntos humanos. As Ideias platônicas são concebidas como padrões e medidas que se encontram fora do campo político mas devem ser nele empregadas. O estadista deve conhecer e utilizar uma medida e um modelo para suas atividades, assim como faz o carpinteiro para construir uma mesa. Apesar de todos os esforços para conceber uma autoridade cuja força não dependa de coerção, sendo livremente obedecida, a experiência da fabricação, modelo recorrente nos textos platônicos, traria ao campo político a sombra da violência empregada pelo artífice a fim de alcançar os fins desejados. “Nas poucas circunstâncias em que Platão demonstra uma perigosa preferência pela forma de governo tirânica, ele é levado a este extremo por suas próprias analogias. Isto, obviamente, é mais tentador quando ele fala sobre o modo correto de fundar novas comunidades, pois essa fundação pode facilmente ser vista à luz de outro processo de ‘fabricação’” (BPF, p. 112).

É justamente a experiência da fundação que forneceria aos romanos a noção de autoridade que dá origem ao termo. No entanto, se quisermos compreender seu aparecimento no contexto latino, devemos abandonar por um momento todas as analogias e modelos platônicos. Aqui já não se trata de uma relação de comando e obediência, nem de se pensar a constituição de uma comunidade política nos termos de uma fabricação. O que pode ser observado na etimologia da palavra *auctoritas*. No latim, o *auctor* deve ser entendido como oposto do *artifex*. “O autor neste caso não é o construtor, mas aquele que *inspirou* todo o empreendimento e cujo *espírito*, portanto, muito mais que o espírito daquele que de fato construiu, é representado na própria construção. (...) Ele é o verdadeiro ‘autor’ da construção, isto é, seu fundador” (BPF, p. 122, minha ênfase). O autor é aquele cujo espírito reside na obra, sendo revivido por aqueles que conservam e ampliam sua criação. Uma experiência estritamente vinculada à noção romana de religião.

No coração da política romana (...) permanece a convicção sobre a sacralidade da fundação, no sentido em que, uma vez que algo foi fundado, permanece obrigatório para todas as futuras gerações. Estar engajado na política significa primeiramente e sobretudo preservar a fundação da cidade de Roma. (...) Aqui religião significa literalmente *re-ligare*: ser ligado novamente, obrigado ao enorme, quase sobre-humano e então sempre lendário esforço para estabelecer fundações, construir a pedra angular, fundar para a eternidade. (...) Daí que religião e atividade política pudessem ser consideradas quase idênticas, e Cícero pudesse afirmar, ‘Em nenhuma outra esfera a excelência humana se aproxima tanto dos caminhos dos deuses (*numem*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já existentes’ (BPF, pp. 120-121).

A política romana considera a passagem das gerações a partir da tarefa de conservar e ampliar o legado dos antigos. A fonte da autoridade encontra-se no passado, na fundação da cidade e na grandeza dos ancestrais. Estes não estão mais entre os vivos, logo não exercem propriamente um governo.²¹⁴ O que ocorre através do tempo não é um comando, mas a transmissão de uma herança; daí também a noção romana de *tradição*. Em uma bela formulação, que revela de modo quase poético a diferença em relação à moderna ideia de história, Arendt afirma que “ao contrário de nosso conceito de crescimento, no qual se cresce em direção ao futuro, os romanos sentiam que o crescimento dirigia-se para o passado” (BPF, p. 123). Em sua relação com os conceitos de *tradição* e de *religião*, a *autoridade* nasce entre os romanos “a partir do verbo *augere* [aumentar], e aquilo que a autoridade ou aqueles com autoridade constantemente aumentam é a fundação” (BPF, p. 121).²¹⁵

Que a autoridade seja derivada dos antigos e que esta não seja exercida como um comando não implica que falte poder na política romana, mas que ele está separado da autoridade; embora não isolado dela. “A autoridade, em contraste com o poder (*potestas*), tem suas raízes no passado, mas este passado não foi menos presente na vida da cidade que o poder e a força dos vivos” (BPF, p. 122). Ainda que se considere a autoridade efetivamente presente através da instituição do Senado, percebe-se como autoridade e poder são distintos. “A mais notável característica daqueles que tem autoridade é que eles não tem poder” (BPF, p. 122). Nas palavras de Cícero: *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* [Enquanto o poder reside no povo, a autoridade reside no Senado]. A tarefa dos senadores, segundo Plutarco, seria manter o equilíbrio – “como o lastro em um navio” – e a *gravitas*, “a habilidade de suportar este peso, torna-se o traço proeminente do caráter romano” (BPF, p. 123). Em suma, a autoridade não concede poder, nem o poder é fonte da autoridade. Esta é vista como um conselho ou um exemplo, não como um comando. Mesmo o sentido religioso dos auspícios difere radicalmente daquele apresentado pelo oráculo grego, pois “não insinua o curso objetivo dos acontecimentos futuros, mas revela meramente a aprovação ou desaprovação divina das decisões tomadas pelos homens. Os deuses tem autoridade entre os homens, em vez de poder sobre eles; os deuses ‘aumentam’ e confirmam as ações humanas, mas não as guiam” (BPF, p. 123).

²¹⁴ Exemplo distinto encontra-se em Aristóteles, que teria recorrido à diferença entre velhos e jovens a fim de justificar o comando através da educação (cf. *Política*, 1332b12 e 133236). Segundo Arendt, o exemplo seria inadequado para justificar o governo, pois a educação não é propriamente uma relação de comando e obediência. Esta é uma relação “entre pessoas que são potencialmente iguais” (BPF, p. 118).

²¹⁵ “A força dessa trindade reside na força vinculativa de um início autoritário ao qual laços ‘religiosos’ ligam os homens de volta através da tradição” (BPF, p. 125).

Na medida em que os feitos dos antecessores são a fonte da autoridade, os princípios da vida política não são encontrados fora da história humana, em um lugar absoluto – um não-lugar – que transcende e ao mesmo tempo fornece medidas e padrões para o mundo humano. Em uma imagem de difícil ilustração, Arendt recorre à figura hierárquica da pirâmide para situar a fonte da autoridade romana: “é como se o topo da pirâmide não alcançasse o apogeu de um céu acima (ou, como no Cristianismo, além) da Terra, mas se lançasse nas profundezas de um passado remoto” (BPF, pp. 123-124). Um passado vivido neste mundo, por outros que foram como nós.

O terceiro ato nessa história da autoridade corresponde ao declínio de Roma e à ascensão da Igreja Católica. Esta teria se tornado tão romana a ponto de fazer da morte e ressurreição de Cristo o pilar de uma nova fundação. Os apóstolos, testemunhas dos atos e palavras de Jesus, puderam tornar-se então “os ‘pais fundadores’ da Igreja, dos quais ela derivaria sua própria autoridade na medida em que proferiu seu testemunho por meio da tradição transmitida de geração em geração” (BPF, p. 125). Tudo se passa, então, como se a fundação de Roma fosse repetida na fundação do Cristianismo. E a relação entre autoridade, religião e tradição fosse igualmente preservada. A Igreja manteve ainda a separação entre poder e autoridade, guardando para si o papel que pertencia ao Senado e deixando o poder aos reis e príncipes. Mas na medida em que a autoridade já não se encontrava em uma instituição política, nem era reconhecida nos feitos daqueles que outrora habitaram este mundo, o resultado desta separação foi a perda da autoridade política tal como experimentada pelos romanos. Uma vez que o sagrado deixou de ser reconhecido nas instituições humanas, estas perderam aquilo que lhes conferia durabilidade e permanência. Como se a estabilidade de Roma, a Cidade Eterna, fosse agora transferida para outra vida, para a Cidade de Deus.

A decadência de Roma e a ascensão do Cristianismo coincidem com a recuperação dos velhos mitos platônicos sobre a vida após a morte, transformados em doutrina sobre o céu e o inferno.²¹⁶ Assim como na *República*, tais mitos possuem uma conotação e uma função política, sendo utilizados a fim de controlar a multidão e garantir sua obediência. “[A] verdade por sua própria natureza é autoevidente e, portanto, não pode ser satisfatoriamente argumentada ou demonstrada. Daí que a crença seja necessária (...). [P]ersuadir os cidadãos sobre a existência do inferno irá fazer com que eles se comportem como se conhecessem a verdade (BPF, pp. 131-132).

²¹⁶ “Nada, talvez, em todo o desenvolvimento do Cristianismo através dos séculos é mais distante e estranho às letras e ao espírito dos ensinamentos de Jesus de Nazaré do que o elaborado catálogo de futuras punições e seu enorme poder de coerção pelo medo” (BPF, p. 133).

A Igreja Católica é então um amálgama entre as pregações de Jesus, a filosofia grega – a qual pretende impor aos assuntos humanos padrões e medidas absolutas e transcendentais – e a experiência política romana – baseada na autoridade de um novo início, uma fundação eterna. No que diz respeito às alegorias religiosas sobre o além-túmulo, os revolucionários Franceses e Americanos teriam outra vez recorrido à imagem de um Deus vingador e à crença em um mundo futuro, como se buscassem legitimar suas ações e garantir obediência às novas leis por meio de mitos sobre a danação e a graça eterna – enquanto os reis, temendo as revoluções, apelavam à religião a fim de manter seu poder. Mas o fato mais relevante na secularização da era moderna parece ser justamente o desaparecimento do medo do inferno. Foi então na modernidade, quando a Igreja perdeu sua influência sobre a política, que “a utilidade da religião para a autoridade secular foi redescoberta” (BPF, p. 134).

Que a função da religião na vida política tenha sido revelada no processo de secularização não implica que seus conceitos foram meramente transpostos para a teoria política moderna. Como argumenta Helton Adverse, Arendt recusa a tese da teologia política justamente porque, para ela, a realidade secular moderna representa uma verdadeira ruptura. É verdade, como sustenta Kantorowicz em sua tese sobre os mistérios do Estado, que em um primeiro momento ocorre uma espécie de substituição em que o monarca absolutista toma o lugar do representante de Deus, sendo então substituído pelo povo e pela nação. Mas este processo “é, na verdade, uma tentativa frustrada de sanar a irremediável crise que decorre da perda da autoridade religiosa” (ADVERSE, 2012a, p. 44). Aparece então o que Arendt chama “o problema do Absoluto”. Este quarto momento na história da autoridade será tratado adiante junto ao livro que, anos mais tarde, seria dedicado aos modernos fenômenos revolucionários.

4.2 O PROBLEMA DO ABSOLUTO

No primeiro capítulo de *Sobre a Revolução*, em que procura traçar a história do conceito e seu significado, Arendt observa que a palavra não fazia parte do vocabulário político até o final do século XVIII, quando as revoluções Francesa e Americana entraram em cena. A palavra e a própria ideia de revolução não existiam, portanto, no momento em que Nicolau Maquiavel testemunhava a constante derrubada de governantes e a substituição das formas de governo nas cidades-estado italianas. Daí que, para pensar tais acontecimentos, o florentino tenha ainda utilizado termos clássicos – *mutazioni*, *variazioni* e *alterazioni* – que expressavam não uma ruptura radical, como é o caso no conceito moderno de revolução, mas

variações nas formas de governo. No entanto, segundo Arendt, a obra de Maquiavel não deve ser lida como uma teoria sobre as mudanças na política. Antes, ele estaria interessado justamente em pensar o *imutável*. “O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro” (OR, p. 65).

Mas a nova tarefa da fundação carregava consigo uma “dupla perplexidade” teórica. Em primeiro lugar, o estabelecimento de uma nova comunidade remeteria às diversas lendas inaugurais registradas pela Antiguidade, tais como a morte de Abel por Caim e de Remo por Rômulo. Falando sobre a Revolução Francesa, da qual Maquiavel seria uma espécie de arauto, ela afirma: “O que aconteceu foi que, junto com o novo início, reapareceu no palco da política européia o crime lendário primordial da humanidade ocidental, como se mais uma vez o fratricídio devesse ser a origem da fraternidade e a bestialidade o nascedouro da humanidade” (OR, p. 267). Está presente, portanto, a ideia de que para começar algo novo é preciso destruir, que a violência é a base da revolução.

Cumprir notar que a fundação é agora um ato destrutivo e não de conservação. Maquiavel parece então reler a experiência romana de uma maneira que os próprios romanos nunca o fizeram. Para eles, a fundação é um evento *passado* que deve ser conservado e ampliado; enquanto para Maquiavel – como depois para Robespierre – trata-se de uma tarefa para o *futuro*, um *fim* para o qual todos os meios devem ser empregados. É preciso sublinhar a relação entre violência e progresso. “Eles entenderam o ato da fundação inteiramente à imagem da fabricação. (...) Você não pode fazer uma mesa sem matar árvores, não pode fazer um omelete sem quebrar ovos, não pode fazer uma república sem matar pessoas. Neste ponto, que se tornaria fatídico para a história das revoluções, Maquiavel e Robespierre não eram romanos, e a autoridade à qual eles poderiam apelar seria bem mais a de Platão” (BPF, p. 139). Mais uma vez, uma experiência não-política – a fabricação – impregna o imaginário político e torna-se modelo da ação. Maquiavel redescobre a fundação, experiência que havia sido soterrada pela tradição, mas a reelabora “nos termos de uma justificação de meios (violentos) para um fim supremo” (BPF, p. 139).²¹⁷

²¹⁷ “A grandeza de sua descoberta reside no fato de não ter simplesmente revivido ou recorrido a uma tradição conceitual já articulada, mas ter ele mesmo articulado aquelas experiências que os romanos não haviam conceitualizado (...). Ele viu que toda a história e a mentalidade de Roma dependiam da experiência da fundação e acreditou que seria possível repetir essa experiência através da fundação de uma Itália unificada” (BPF, p. 138). Ora, o que Arendt pretende é justamente articular as modernas experiências revolucionárias – que ainda se encontravam presas ao pensamento político tradicional – em novas chaves conceituais, abrindo assim caminho para que a experiência da fundação possa ser não apenas repetida, mas compreendida e incorporada – de certo modo, ordinariamente – na forma como se concebe e se vivencia a ação política.

Além disso, na medida em que surgia uma esfera política exclusivamente secular, impunha-se a “tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma a ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus” (OR, p. 68). Esta segunda perplexidade teria levado Maquiavel a procurar uma inspiração divina no ato legislativo que funda uma comunidade, uma nova lei e um novo corpo político. O embaraço teórico de Maquiavel teria se tornado uma questão prática para os homens das revoluções modernas, os quais teriam assumido o mesmo apelo ao divino a fim de confirmar a autoridade de seus atos.

A falta de autoridade, no entanto, não é um problema especificamente moderno. De fato, este “incômodo problema” teria germinado há séculos, mais precisamente na encruzilhada histórica entre o declínio do Império Romano e a ascensão do Cristianismo. Naquele momento, ao mesmo tempo em que se esvanecia a exemplar experiência de autoridade política do povo romano, surgia a noção de uma autoridade absoluta, extrapolítica, a qual finca raízes na tradição do pensamento político ocidental. Foi então que “o Verbo se tornou carne” e esta “encarnação de um absoluto divino na terra” (OR, p. 251) pôde ser representada por vigários, bispos, papas e reis, até se transformar na soberania absoluta da nação, a vontade do povo. Em todo esse período, a legitimação de todo governo foi provida por uma autoridade que se encontra não apenas separada do governo, de suas leis e seus atos, mas acima e além de toda ação humana.

Paradoxalmente, este princípio absoluto revela-se arbitrário justamente por existir fora de todo ordenamento jurídico e político. Aquilo que fundamenta a lei está fora da lei, não pode ser justificado porque é a própria justificativa. Se toda aplicação da lei recorre a este princípio, o próprio princípio não pode recorrer a nada. Este é o círculo vicioso que teóricos da Revolução Francesa como Emmanuel-Joseph Sieyès tiveram que enfrentar e que permanece orientando parte considerável do pensamento político contemporâneo. O que explicaria o apelo ao divino em todas as revoluções modernas é o fato de que elas simplesmente não escaparam a essa lógica. Contudo, na medida em que exigiam a fundação de uma *nova* comunidade, os fenômenos revolucionários expuseram o problema com uma nitidez que faltava às anteriores soluções de continuidade ou restabelecimento da ordem.

O problema do Absoluto aparece com mais força nas revoluções modernas pelo fato de que essa construção parece não encontrar nenhum fundamento. Em *Origens do Totalitarismo*, a ruptura da tradição ocidental é marcada pela perda da ideia de humanidade. Já nos textos tardios sobre a autoridade e a revolução, Arendt afirma que “o famoso ‘declínio

do Ocidente’ consiste primeiramente no declínio da trindade romana da religião, tradição e autoridade, e no concomitante enfraquecimento das fundações especificamente romanas da esfera pública” (BPF, p. 140). É preciso então pensar a relação entre a ideia de humanidade e a experiência política romana. A partir desta relação, não explicitada por Arendt, torna-se possível olhar para as revoluções modernas como “tentativas gigantescas de reparar essas fundações, renovar o fio rompido da tradição, e restaurar, através da fundação de novos corpos políticos, o que por muitos séculos tinha dotado os assuntos humanos com alguma medida de dignidade e grandeza” (BPF, p. 140).

Para isto, é preciso compreender o peso da dúvida, da desconfiança ou da falta de fé como marcas indeléveis da modernidade. Ora, se a religião é desde os romanos inseparável da tradição e da autoridade política, sendo aquilo que religa a cidade aos seus fundadores; se o Cristianismo é uma experiência religiosa e política que imita a fundação de Roma, encontrando nos apóstolos as testemunhas do novo início trazido por Jesus; enfim, se o pensamento político ocidental é herdeiro desses dois grandes atos da história da autoridade, devemos considerar as consequências do fato de que, na modernidade, toda religião e toda crença são colocadas em questão. “Desde a crítica radical das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII, duvidar da verdade trazida pela religião tornou-se característico da era moderna, e isto é verdade tanto para os crentes quanto para os descrentes” (BPF, p. 94). O problema do Absoluto na fundação de novas comunidades deve então ser compreendido em relação com essa desconfiança. Em outras palavras, se é preciso encontrar uma *nova autoridade* para a modernidade – o que se assemelha ou mesmo se identifica com a tarefa de buscar um *novo princípio* para a humanidade – é preciso também compreender que a falta de fé implica a falta de fundamento para nossas ações e instituições.

“No entanto”, defende Arendt, “essa perda da crença nos dogmas da religião institucional não precisa necessariamente implicar uma perda ou mesmo uma crise da fé, pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum a mesma coisa. Apenas a crença, mas não a fé, tem uma afinidade inerente com a dúvida e está constantemente exposta a ela” (BPF, p. 94). Assim, o fato de que a fé tem sido bombardeada junto com a crença nos dogmas religiosos não é uma realidade incontornável. A descrença “não implica, ao menos não necessariamente, a perda da capacidade humana para construir, preservar e cuidar de um mundo que pode sobreviver a nossa passagem e permanecer um lugar habitável para aqueles que vierem depois de nós” (BPF, p. 95). Recuperar a fé e com isso encontrar um terreno para

nossas instituições políticas é algo que não depende da restauração da religião.²¹⁸ Trata-se antes de saber como se estabeleceu esta relação no passado, ou seja, de compreender o que *foi* a autoridade, a fim de abrir caminhos para o surgimento de um novo tipo de autoridade, com base em uma fé de cunho não religioso.²¹⁹ É o que ela encontra, por exemplo, na experiência revolucionária norte-americana.

Para Arendt, é espantoso que o arraigado problema do Absoluto tenha surgido também na Revolução Americana²²⁰, em que os eventos ocorreram de modo bastante incomum. Os colonizadores do Novo Mundo teriam se distanciado da longa tradição política ocidental quando, lançados no desconhecido continente, constituíram corpos políticos fundamentados apenas em pactos e acordos. Esta forma de associação, vale ressaltar, distingue-se do modelo hobbesiano em que os sujeitos, supostamente isolados e em guerra uns com os outros, delegam poder a um soberano. De fato, como lembra Helton Adverse (2012a, p. 49), a teoria contratualista conheceu essas duas formas de se conceber o liame social: o *pactum subjectionis* e o *pactum associationis*. De um lado, a sujeição que dá origem a uma forma soberana de poder que busca o domínio, a conquista e a expansão; de outro, a reciprocidade que dá origem a uma sociedade de iguais, na qual o poder não é transferido e acumulado, mas compartilhado. Montesquieu é a referência no segundo caso: “o poder detém o poder (...) sem o destruir, sem colocar a impotência no lugar do poder” (OR, p. 200). Assim, não apenas o abuso do poder é impedido, como o compartilhamento cria mais poder.

Arendt encontra esta apurada percepção da força política dos acordos e promessas mútuas logo no início da colonização norte-americana, quando, impelidos por condições adversas de navegação ou pelo temor da aventura em uma terra sem leis, os peregrinos assinaram o Pacto do *Mayflower*. Este ato revelaria a

²¹⁸ Este parece ser o esforço de Žižek, por exemplo, em *O amor impiedoso (ou: sobre a crença)*, livro em que “um ateu incondicional (...) propõe o retorno à estrutura simbólica que subjaz ao cristianismo” (2012, p. 12).

²¹⁹ Arendt rejeita tanto as tentativas conservadoras de restaurar uma verdade divina quanto o secularismo que busca livrar-se toda herança religiosa. Ambos concordam – e erram – ao pensar que “o que quer que preencha a função de uma religião é uma religião”. Do mesmo modo, para eles, “se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, fazer com que as pessoas obedeçam – então violência é autoridade”. Os liberais vão negar toda autoridade, identificando-a com a violência; os conservadores defenderão que a violência é hoje o modo pelo qual se pode ainda conservar alguma autoridade. Ambos teriam “implicitamente equalizado violência com autoridade” (BPF, pp. 102-103)

²²⁰ Deixaremos de lado as palavras de Arendt sobre a Revolução Francesa. Cumpre apenas ressaltar que, para além dos bem conhecidos e severamente criticados argumentos sobre a “questão social”, os franceses teriam falhado na tarefa de encontrar uma nova forma de autoridade na medida em que apelaram à noção antipolítica de Vontade Geral. Concordo assim com Helton Adverse, para quem a ideia de Constituição como um edifício – pensada a partir da experiência norte-americana sob a luz de um certo republicanismo – representa o avesso da volátil e inconstante ideia de Vontade Geral (ADVERSE, 2012a, p. 47).

confiança em seu próprio poder, *dado e confirmado por ninguém* e fundado em nenhuma violência, de se reunirem num “corpo político civil” que, *mantido exclusivamente pela força da promessa mútua* “na presença de Deus e uns dos outros”, se supunha dotado de poder suficiente para “formular, constituir e regular” todas as leis e instrumentos de governo necessário (OR, p. 219, minha ênfase).

Parecia natural que a autoridade da Constituição Federal fosse, mais tarde, derivada das “autoridades subordinadas” – os distritos, condados e municípios que elegeram os delegados das constituições estaduais – sem que fosse preciso recorrer a qualquer instância superior. Mas se, por um lado, os eventos permitiram um afastamento da prática política do Velho Mundo, tornando possível a realização de um acontecimento que não responde a nenhuma teoria ou tradição, por outro lado isto não teria sido capaz de alterar o quadro conceitual em que os revolucionários compreendiam suas próprias ações. A novidade política não foi seguida de um novo pensamento político.

A confiança mútua, embora seja o fundamento de todo *poder* e tenha sido percebida enquanto tal pelos revolucionários, não lhes parecia capaz de fundar uma nova *autoridade* que garantisse permanência e estabilidade às leis que constituíam a comunidade; para isto eles sentiram que seria preciso encontrar uma “lei superior”, produzida por um “Legislador Imortal”, “o grande Legislador do Universo” (OR, p. 236-237, 240). Esta noção de lei como *mandamento* é herdeira da concepção platônica, a qual seria reformulada e assumida como ordem divina na encruzilhada histórica em que o poder da Igreja passou a ocupar a vida pública. A lei assim concebida distingue-se sobremaneira das antigas noções grega (*nomos*) e romana (*lex*), tal qual Arendt as interpreta. Entre os gregos, o ato legislativo que constituía os limites da cidade era considerado pré-político, mas não supra-político, sendo característico da tirania a imposição de leis às quais o próprio legislador não devesse cumprir. A lei romana, por sua vez, dizia respeito às ligações que se estabeleciam entre associados; eram tratados, acordos ou alianças. A lei, neste sentido, “é apenas aquilo que relaciona duas coisas, sendo portanto relativa por definição”, o que eximiria os romanos da “incômoda questão da validade absoluta delas” (OR, p. 244). Em suma, a lei era pensada, respectivamente, como *limite* que circundava a cidade e como *relação* entre associados. Em todo caso, não se exigia um poder sobre-humano como fonte de autoridade. “Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano” (OR, p. 245).

Arendt encontra uma das mais significativas formulações do problema do Absoluto na Declaração de Independência dos Estados Unidos. A Declaração traz, além de um apelo explícito ao “Deus da natureza”, uma expressão paradoxal: “*Nós consideramos estas verdades autoevidentes*”. O paradoxo reside entre a posição assumida pelos assinantes da Declaração, que sustentam eles próprios a veracidade de sua proposição – *Nós consideramos* – e o fato de que a mesma proposição parece impor-se de modo imediato e irrefutável, uma vez que apresenta *verdades autoevidentes*. Trata-se, portanto, de uma afirmação *relativa* aos acordos; mas também *absoluta*, na medida em que se apresenta forçosamente à razão ou à consciência de cada pessoa, como “as verdades reveladas da religião ou as verdades axiomáticas da matemática” (OR, p. 248).

Mas a verdade presente na Declaração, a qual diz respeito à comunidade e suas leis, não seria a mesma que se encontra na frieza da matemática ou na força de uma revelação divina. A verdade de um acordo exige consentimento, enquanto as demais impõem-se à razão incontestavelmente, de modo irresistível. Para Arendt, uma “vaga consciência” dessa distinção deveria estar presente na mente Thomas Jefferson, seu redator, para que se visse forçado a esta passagem “um tanto incongruente” (OR, p. 249-250). Caso contrário, ele poderia simplesmente afirmar que estas verdades *são* autoevidentes e não precisam serem consideradas ou aceitas. De todo modo, o documento revelaria a força do pensamento tradicional. Pois nem mesmo a excepcional experiência revolucionária norte-americana foi capaz de substituí-lo, guardando a necessidade de uma inspiração divina que confirmasse, como sagrada e irrefutável, a declaração sobre a qual erige-se a comunidade.

4.3 A APORIA CONSTITUTIVA DA LINGUAGEM

O vigor dos pactos, acordos e promessas firmados entre os colonizadores norte-americanos estendeu-se, segundo Arendt, até a organização de corpos políticos autônomos, a formação dos governos estaduais e a Constituição da República. Esta experiência política nos forneceria um grande exemplo diante do desafio de estabelecer instituições duradouras sem recorrer à força de uma autoridade absoluta situada fora e acima do campo político. Desafio do qual a modernidade não poderia escapar.

Mas a despeito de sua admirável e inusitada experiência política, o apelo ao divino teria parecido aos revolucionários norte-americanos algo natural e necessário, “não mais do que bom senso” (BPF, p. 135). Eles precisam de um Deus para confirmar seus atos porque

não acreditam em seu próprio poder. Como se, após realizarem algo quase sobre-humano, não acreditassem em sua própria criação e precisassem de algo maior do que um ser humano para *confirmar* seus atos. Essa desconfiança tem graves implicações. Pois embora busque legitimidade, o recurso ao absoluto seria politicamente ilícito, ou melhor, não seria um ato genuinamente político. Nas palavras de Bonnie Honig: “A ação exclusivamente política, na explicação de Arendt, não é a enunciação constativa e sim a performativa, um ato de fala que em si próprio traz ‘ao ser algo que não existia antes’” (HONIG, 1993a, p. 99).

Para compreender esta aproximação entre política e linguagem, devemos recordar brevemente o pensamento de John Austin, filósofo inglês que, nos anos cinquenta, mudaria o rumo dos estudos linguísticos ao questionar a supremacia da lógica formal em favor do estudo da linguagem ordinária. Resumidamente, podemos dizer que a verdade de uma proposição reside na correta aplicação de códigos capazes de descrever adequadamente um estado de coisas. Por exemplo, proposições tais como “Este livro tem 224 páginas” ou “Está chovendo lá fora” são *verdadeiras* ou *falsas* de acordo com o efetivo número de páginas de tal livro e as condições climáticas do dia de hoje. Mas este modelo exclui uma série de enunciados comuns, que não podem ser compreendidos através das noções de verdade e falsidade. Tais enunciados são aqueles em que nossas palavras “não descrevem, relatam ou constata nada”; mas em que “proferir a sentença é, ou é em parte, o fazer de uma ação” (AUSTIN, 1962, p. 5). Estes são os chamados *atos de fala*. Alguns exemplos são o ato do batismo (“Eu nomeio este navio...”), o juramento ou a promessa (“Juro falar a verdade...”), a declaração (“Declaro guerra...”). Neste registro, os enunciados não são tomados como verdadeiros ou falsos – pois não havia um fato a ser constatado antes da enunciação – e sim como *felizes* ou *infelizes* em realizar o que dizem, ou seja, a partir de sua *eficácia*. Para pensá-los, Austin introduz a noção de enunciados *performativos* em contraposição aos modos descritivos de asserção.

A teoria política arendtiana pode ser aproximada deste registro filosófico na medida em que recordamos a afinidade entre *ação* e *discurso*, bem como a compreensão da ação política como formadora de mundo. O ato verdadeiramente político, segundo Arendt, está sempre acompanhado de palavras que lhe garantam significado. Mas não se trata de quaisquer palavras, ou melhor, de um modo qualquer de enunciá-las. O discurso que acompanha a ação política não é mera informação. Ele não descreve simplesmente os fatos, mas lhes fornece sentido. A ação política é comunicativa, constituída por *ditos* e *feitos*, porque ela não apenas executa alguma coisa mas produz novidade, instaura novas realidades, cria, por assim dizer, o mundo que compartilhamos.

A Declaração de Independência dos Estados Unidos – que Arendt define como “a maneira perfeita para que uma ação apareça em palavras” (OR, p. 176) – não seria apenas um documento comprobatório (o país não existia antes de sua fundação), mas um legítimo ato de fala. Um ato, contudo, cuja integridade estaria ameaçada pelo recurso ao absoluto. A experiência política dos revolucionários mostra que a fonte do poder é a ação coletiva que funda a comunidade. Do mesmo modo, o próprio ato de fundação, o ato de fala que declara o acordo mútuo, deveria ser a fonte da autoridade. E nada mais. Para Arendt, “é inútil procurar um absoluto para romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque este ‘absoluto’ reside no próprio ato de iniciar” (OR, p. 262). Nenhuma instância superior, nenhuma autoridade supra-política deve ser buscada a fim de legitimar aquilo que foi iniciado coletivamente.²²¹

Arendt exclui do campo político todo apelo incontestável, todo argumento que se pretenda impor irrefutavelmente, toda verdade autoevidente. Mais do que isso, ela atribui à capacidade humana de criar, preservar e cuidar do mundo o mesmo poder estabilizador. Honig admite encontrar-se aí “um poderoso relato de uma prática de autoridade *para* a modernidade” (1993a, p. 96), em que laços sociais não seriam atados pela “crença compartilhada em divindades ou mitos”, nem por uma origem homogênea (a substância nacional ou a identidade étnica). Em vez disso, essa forma de autoridade “assume uma comunidade preexistente (...) em sentido fraco”, a qual seria reunida por “práticas linguísticas comuns” (*ibid.*, p. 103). Devemos afastar a impressão de que esta comunidade preexistente esteja baseada em qualquer espécie de identidade ou que ela dependa de qualquer característica prévia. Arendt não atribui esse poder de coesão a nada já existente senão à mera *possibilidade* do esforço conjunto. Em última análise, isto significa que as pessoas têm *nada em comum*, isto é, que não existe comunidade prévia no sentido de um fundamento metafísico. A única coisa capaz de criar um vínculo político seria a ação coletiva em si mesma. Esta ação, no entanto, é sempre fugaz, fantasmagórica, uma presença ausente. Daí o papel da memória no resgate desse esforço quase divino que traz ao ser algo que não existia antes e que pode desaparecer a qualquer momento. “A história das revoluções”, diz Arendt no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*,

²²¹ É importante notar que coletivo, aqui, não significa de modo algum homogêneo ou massificado. Não implica, portanto, mero assentimento ou alguma espécie de acordo prévio baseado em qualquer sorte de fundamento extra-político seja de cunho moral, religioso, étnico, ideológico, etc. O poder político, para Arendt, é antes plural e agonístico, clivado por divergências e contraposições.

poderia ser contada em forma de parábola como a fábula de um antigo tesouro que, sob as mais variadas circunstâncias, aparece abruptamente, de modo inesperado, desaparecendo novamente, sob outras condições misteriosas, como se este fosse uma Fata Morgana. De fato, há inúmeras boas razões para acreditar que o tesouro nunca foi uma realidade, mas uma miragem, que não lidamos aqui com algo substancial e sim com uma aparição (BPF, p. 4).

O performativo “Nós sustentamos”, na Declaração de Independência, não repousa sobre nenhum sujeito coletivo *a priori*. A própria performance produz os sujeitos da Declaração. A ação política que cria uma comunidade não requer nenhum artífice. “Mas isto”, argumenta Honig, “cria problemas para sua outra afirmação de que o ‘nós’ permanece como o garantidor de sua própria performance” (HONIG, 1993a, p. 105).

Uma vez que Arendt rejeita os momentos constativos da Declaração e insiste que o poder de seu performativo *Nós consideramos* é a única fonte de autoridade para a república americana e sua Constituição, parece que o *Nós* da declaração (e de toda ação política) é a fonte de estabilidade na explicação de Arendt. (...) [S]urge a pergunta: Como pode o *Nós* ser o garantidor de sua própria performance? Como ele pode funcionar como a única fonte de estabilidade para a República? (*ibid.*, p. 104).

Em outras palavras, quem é de fato o sujeito da Declaração? Quem a assina e como pode esta assinatura garantir a veracidade de sua afirmação, isto é, a eficácia do ato? O recurso a uma instância superior seria apenas um deslize? Ou tratar-se-ia de algo inerente à própria linguagem e ao modo como se estabelecem as relações humanas?

O problema é formulado por Honig a partir da interpretação de Jacques Derrida sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem, apresentada pela primeira vez em uma conferência realizada nos Estados Unidos, em 1976. Na ocasião, ele não menciona o livro *Sobre a Revolução* de Arendt, mas o problema do poder e da autoridade surge em outra configuração. Em primeiro lugar, trata-se de reconhecer o papel da *assinatura*. Toda fundação deve contê-la, tanto para a produção do efeito desejado quanto para seu arquivo e posterior confirmação. Mas a assinatura é mais do que uma marca no papel. De alguma maneira, ela parece guardar algo de quem a produziu. “A declaração que funda uma instituição, uma constituição ou um Estado requer que o assinante engaje a si próprio” (DERRIDA, 1986, p. 8). Esta conexão entre assinante-assinatura, autor-autoria, “não se deixa reduzir, não tão facilmente, quanto em um texto científico onde o valor da enunciação separa-se do nome de seu autor sem qualquer risco essencial e, na verdade, deve mesmo ser capaz de fazer isso para simular objetividade” (*idem*).

Derrida não menciona, mas não estaremos fora de prumo se lembrarmos a distinção romana entre *auctor* e *artifex*, sendo o primeiro aquele que assina a obra e cujo espírito reside nela. Anunciando a intenção de colocar em jogo conceitos que utilizara em outros contextos – justamente a noção de atos de fala e uma teoria sobre a escrita performativa – ele pergunta: “Quem assina, e com qual assim chamado nome próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?” (*idem*). Se o enunciado descritivo permite e até mesmo exige o afastamento do enunciadador em relação ao que é descrito, no ato performativo, pelo contrário, quem fala – ou assina – *engaja-se* naquilo que diz.²²² O duplo sentido que o *empenho* conserva em nossa língua pode ajudar a entender o que está em questão no compromisso performativo. Quem *se* empenha neste ato não apenas se esforça, mas *penhora a si próprio*.²²³

Quem está empenhado na Declaração de Independência dos Estados Unidos? Jefferson é o redator. Mas ele apenas escreve a Declaração, como se diz do secretário que “elabora uma *carta* cujo espírito lhe foi soprado ou mesmo cujo conteúdo lhe ditaram” (*ibid.*, pp. 8-9). Jefferson representa os representantes, os quais têm o direito de revisar e modificar seus termos. Mas estes tampouco a assinam em seu próprio nome. Os representantes falam em nome do povo. É o povo, então, que se declara livre e independente?

A ‘boa gente’ já se libertou e está apenas afirmando o fato dessa emancipação pela [*par*] Declaração? Ou, antes, eles se libertaram no instante da e pela [*par*] assinatura desta declaração? Não se trata aqui de uma obscuridade ou de uma dificuldade de interpretação (...). Esta obscuridade, esta indecidibilidade entre uma estrutura performativa e uma estrutura constativa é exigida a fim de produzir o efeito desejado (*ibid.*, p. 9).

²²² Veja-se também a resposta de Bonnie Honig a Seyla Benhabib em *Emergency Politics* (2009, pp. 127-129), a respeito da ação de três garotas muçulmanas da comuna francesa de Creil. O debate gira em torno da questão: “As garotas foram peões [*pawns*] ou atrizes autônomas?”. Honig sugere acertadamente que esta seria uma questão equivocada. Mas ela deixa de articular a resposta adequada: as garotas são ambas as coisas e nenhuma delas. A mesma questão se coloca para jovens estudantes brasileiros que ocupam ruas e escolas reivindicando melhorias no transporte e na educação pública. Estão eles – cada um deles – pensando por si mesmos, ou seriam marionetes de grupos e partidos políticos? Nem uma coisa, nem outra. De fato, é impossível discernir quem somos e quem nos tornamos através da ação e por influência daqueles que agem conosco. De modo análogo, é impossível discernir até que ponto uma atriz é incorporada pela personagem e até que ponto seu próprio corpo, sua voz, enfim, sua vida é que dá forma à personagem ou a caracteriza.

²²³ Estar *engajado* significa originalmente estar sob penhor; *en gage*, na expressão francesa. Na assinatura, segundo Derrida, o assinante coloca a si mesmo como garantia. O verbo português *empenhar* mantém um traço desse sentido original, significando tanto o esforço para alcançar algo quanto a ação de dar algo como garantia; em inglês, diz-se que algo está *in pawn*. Pode-se então dizer que *empenhar-se* significa entregar a si mesmo como garantia. Um sentido similar encontra-se ainda no italiano *impegnarsi*, que também significa fazer uma promessa e pedir a confiança de alguém. Interessante neste sentido, de acordo com o *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, de Ottorino Pianigiani, é que *impegnarsi* difere-se do mero *obbligarsi*, no sentido de uma obrigação convencional cujo resultado depende de si mesmo, isto é, em que se trata apenas de seguir os passos corretamente; *impegnarsi* é o esforço para alcançar algo que está além de seu próprio poder.

De fato, segundo Derrida, não há nenhum assinante legítimo antes da Declaração, pois é ela própria que os investe de poder e torna válida sua assinatura. O povo norte-americano não tinha competência para firmar tal documento antes de fazê-lo. Não se pode nem mesmo dizer que o povo existia antes da Declaração de Independência. Trata-se então de um “evento fabuloso”, em que a assinatura “abre *para si mesma* uma linha de crédito, *seu* próprio crédito, de si mesma *para si mesma*” (*ibid.*, p. 10).

Mas uma nova instância, uma nova assinatura, surge nesta fábula. Pois o povo em nome do qual os representantes assinavam também assina em nome de outro alguém: Deus, o Juiz Supremo, ou as leis da natureza por Ele criadas. “Nós, portanto, Representantes dos Estados Unidos da América”, lê-se na Declaração, “reunidos em Congresso Geral, apelando ao Juiz Supremo do mundo pela retidão de nossas intenções, em Nome e pela autoridade do bom Povo dessas Colônias, publicamos e declaramos solenemente que essas Colônias unidas são e de direito devem ser estados livres e independentes”. Enquanto Arendt enfatizara o paradoxo existente entre *Nós consideramos* e *autoevidentes*, Derrida afirma que *são* e *devem ser* expressam duas modalidades discursivas, “a constatação e a prescrição, o fato e o direito” (*ibid.*, p. 11). Mais do que isso, diz ele, a conjunção operada pelo *e* não é nada menos que o próprio Deus. Para que a Declaração tenha sentido e efeito, ela deve ser jurada em Seu nome, o nome perfeito, a última assinatura. Ele é quem garante e confirma as ações do povo.

Tomando como base essa interpretação, Honig afirma que nenhum ato de fala (uma declaração, uma fundação, uma promessa, etc.) está livre dessa aporia constitutiva da própria linguagem. Malgrado a tentativa arendtiana de manter aberto o espaço entre o absoluto e o relativo, o constativo e o performativo, a fim de garantir a pureza da atividade política, este espaço seria “sempre preenchido, reconheçamos ou não, por um *deus ex machina*, senão pelo próprio Deus, então pela natureza, o sujeito, a linguagem ou a tradição” (HONIG, 1993, p. 106). A própria Arendt teria preenchido este espaço com a fábula da Revolução Americana.

4.4 FÁBULA E IMAGINAÇÃO

A noção de *fábula* é central para compreendermos o que está em jogo na leitura das Declarações apresentada por Derrida. Se a comunidade é inventada, criada pelo ato de fala que a constitui, não seria ela fruto da *imaginação*? Se o ato diz aquilo que não existia, em que sentido podemos dizer que ele diz uma *verdade*? Além do mais, se a ação política é inesperada e imprevisível, poderíamos assumir que agentes sabem o que fazem antes de agir?

Seria coerente ainda pensarmos nesses termos – os mesmos que sustentam a noção de autoridade desde Platão? A fim de pensar um novo conceito de autoridade não seria preciso desfazer sua relação com a verdade?

Não por acaso, Derrida inicia o texto sobre as Declarações dizendo que, embora houvesse se comprometido a falar sobre a promessa, o contrato, o engajamento, a assinatura, isto não seria possível. “Eu não irei manter minha promessa” (DERRIDA, 1986, p. 7). Em outras palavras: Ele não disse a verdade quando o prometeu. O que talvez não signifique simplesmente que tenha mentido... Cerca de vinte anos depois, em um série de palestras dedicadas à memória de Hannah Arendt, ele inicia o texto intitulado “História da Mentira: Prolegômenos” falando novamente sobre a fábula e o fantasma, os quais “não pertencem nem ao verdadeiro nem ao falso” (DERRIDA, 2002, p. 28). Este texto, em que Derrida confronta Arendt explicitamente a respeito da relação entre verdade e política, pode lançar outra luz sobre o problema da autoridade.

A pergunta em torno da qual sua fala se articula neste caso é a seguinte: Dizer aquilo que não existe é o mesmo que não dizer a verdade? Ou ainda, não dizer a verdade é o mesmo que mentir? Segundo Derrida, tanto para nosso entendimento comum quanto para a tradição filosófica, mentir não significa apenas falar algo errado, algo que não corresponde à realidade. Mentir é querer enganar alguém, sabendo – mas escondendo ou distorcendo – a verdade. “Aqui, então, está uma definição tradicional da mentira (...); é um ato *intencional*, um mentir” (*ibid.*). Uma pessoa não mente se acredita de boa fé na verdade daquilo que diz. O que importa é, acima de tudo, a intenção. Mas é impossível, diz ele, provar que alguém pretendia mentir, mesmo quando se pode provar que a pessoa não disse a verdade.

Sendo também impossível provar que alguém quer dizer a verdade, deve-se confiar. Este seria o pressuposto não apenas de toda comunicação humana, mas de toda sociabilidade. É por isso, penso eu, que para Arendt apenas a crença, não a fé ou a confiança, estão sujeitos à dúvida. A crença pode ser posta à prova e verificada – tornando-se certeza – ou refutada. Por sua vez, a fé é uma “certeza” que não pode ser demonstrada; embora possa ser *confirmada* como algo que se compartilha com os outros. Neste sentido, ela é pura *con-fiança*. Trata-se de algo óbvio, mesmo para os mais cínicos. Não se pode viver acreditando que todos estão mentindo – não se pode crer na mentira. Devo esperar que tudo aquilo que me é dito diariamente por outras pessoas seja a verdade ou, ao menos, que elas não tenham a intenção de me enganar. Do mesmo modo, tenho o dever de dizer a verdade não apenas quando faço

um juramento perante a justiça, mas a cada vez que me dirijo a outra pessoa.²²⁴ Sem esta franqueza – ou como diz Derrida, sem este “*franco conceito* de mentira” – “nenhuma ética, nenhuma lei ou direito, nenhuma política poderia durar por muito tempo (...) em nossa cultura” (*ibid.*, p. 37). Mas não haveria também um papel para a mentira? Não estaria de algum modo a não-verdade envolvida na construção de nossa história? Se este for o caso, deve haver então outro conceito de mentira, de não-verdade, de contra-verdade.

Arendt teria reconhecido que a política, o campo das relações humanas e da construção de sua história, é um lugar propício ao mentir. De fato, é o que ela própria afirma em “Verdade e Política” e “A Mentira na Política”: historicamente, a mentira sempre foi reconhecida como ferramenta útil e justificável nos assuntos políticos. Derrida admite então que a teoria arendtiana da ação “esboça uma problemática sobre a performatividade da mentira” (*ibid.*, p. 66), na medida em que relaciona a capacidade de *agir* e a habilidade de *mentir* ao exercício da *imaginação*.

A fim de abrir espaço para a própria ação, algo que estava lá deve ser removido ou destruído, e as coisas como eram antes são alteradas. Esta mudança seria impossível se não pudéssemos mentalmente nos retirar de onde estamos fisicamente localizados e *imaginar* que as coisas poderiam muito bem ser diferentes do que atualmente são. Em outras palavras, a negação deliberada da verdade factual – a habilidade de mentir – e a capacidade de mudar os fatos – a habilidade de agir – estão interconectadas; elas devem sua existência à mesma fonte: imaginação (CR, p. 15).

Para Derrida, encontraríamos aqui um lugar fundamental para a não-verdade na construção da história. As noções de imagem e imaginação nos ajudariam a pensar outro conceito de não-verdade, coerente com as práticas políticas – especialmente com o ato da fundação – e distante de uma verdade absoluta. Entendemos agora que a última instância, a assinatura que confirma todas as demais assinaturas, não se impõe ou não precisa se impor a nós como uma certeza definitiva, sendo apenas uma entre as possíveis *contra-assinaturas*.²²⁵ A poderosa declaração que cria uma nova comunidade política – ou que estabelece novos direitos em uma comunidade existente – não requer um enunciado constativo, mas um enunciado que soe como constativo. O que é necessário para produzir o

²²⁴ “E o que parece uma prescrição hiperbólica e inalcançável da parte de Kant (nunca mentir, nunca fazer uma falsa promessa, em qualquer caso ou sob qualquer pretexto, mesmo diante do que parecem ser as melhores razões do mundo) pode também ser descrito como uma descrição modesta e tenaz, uma simples e constativa análise da essência da linguagem” (DERRIDA, 2002, p. 45).

²²⁵ Como indica o vocábulo *signature* do Dicionário Derrida, de Simon Wortham, “a validade da assinatura é sempre e tão somente concedida por força de sua comparabilidade com outra” (2010, p. 181).

efeito desejado é a possibilidade de repetições sempre únicas a respeito de uma certeza compartilhada, não uma assinatura original a partir da qual as demais seriam forjadas. Trata-se, como dissemos em outro momento, de uma prática de re-fundação an-árquica (seção 3.10). Os efeitos da linguagem não são produzidos a partir de um fundamento seguro, mas no espaço entre o performativo e o constativo, entre a deliberação coletiva e algo que se impõe como verdadeiro a todos. Em sua história da mentira, Derrida sugere então que a noção arendtiana de imaginação, na medida em que vincula as capacidades de agir e de mentir, seja útil para pensar este evento fabuloso.

Pode-se argumentar que a ideia de fábula é incompatível com a teoria arendtiana, na medida em que se recorda a função dos mitos na tradição do pensamento político ocidental. Mas pensando com Derrida esta ideia pode adquirir outro sentido, em que não se busca garantir a obediência pelo medo. Neste caso, a fábula (ou mito) não é aplicada como forma de coagir, mas ocorre em uma espécie de auto-coerção. Daí o problema do auto-engano, da mentira contada a si mesmo. Pode-se ainda falar em coerção quando se trata de enganar a si mesmo? Ou quando a relação de um com o outro é pensada de tal maneira que as posições tornam-se cambiáveis, quase indiscerníveis? Neste caso, coloca-se o problema de *quem somos*, que é também o problema da testemunha, do acompanhante, da contra-assinatura, da confirmação. Em outras palavras, uma fábula ou mito não-coercivo é aquele em que o *eu* e o *outro* tornam-se indiscerníveis. É nesta *participação* que surge a primeira pessoa do plural.

Politicamente falando, Derrida já não pensa nos termos de uma relação entre governantes e governados, assim como não pensa uma relação entre o remetente e o destinatário da mensagem, no caso da comunicação. Aqui, os correspondentes não enviam ordens. No limite, podemos dizer, nada se comunica. Os sinais são liberados de suas vontades, de seu comando. Podem agora ser lidos e relidos independentemente deles. Daí o privilégio concedido à linguagem escrita e à experiência literária. O sinal escrito carrega consigo *traços* do ato que o originou, ao mesmo tempo em que apaga a intenção de quem o produziu. O remetente escreve a um destinatário ausente, que lê na sua ausência. A experiência literária é, portanto, a “ilusão da presença” (HONIG, 1993, p. 95). A constância, a estabilidade, o lastro dessa relação imaginária é adquirida pela materialidade do texto. Mais precisamente, ela é derivada de sua textura, daquilo que Derrida chama de *iterabilidade*. A palavra escrita não tem um significado sólido em si mesma. O sentido aparece quando ela é atravessada por várias interpretações, repetições e citações.

Embora o discurso oral, que exige a presença de quem fala, seja o tipo de linguagem privilegiada por Arendt para pensar a política, encontramos em seus textos um argumento semelhante. Em primeiro lugar, a fugacidade dessa presença – a ação só dura o instante em que é realizada – é compensada pela obra de poetas e historiadores, os quais gravam os ditos e feitos para a posteridade. Mas na medida em que a ação ocorre em uma teia de relações, “ninguém é seu autor” (HC, p. 184). Ocorre assim em sua teoria do espaço público e da ação em concerto um profundo deslocamento do sujeito soberano. O agente político nunca sabe quem é, tampouco tem pleno controle de seus ditos e feitos. E o significado das histórias, assim como o espírito que constitui uma comunidade, é emendado e aumentado por quem as reinterpreta, repete e conserva, fornecendo um novo sentido. Além disso, Arendt também pretende superar a dicotomia entre quem manda e quem obedece. A relação entre o *auctor* e o *artifex*, na concepção romana de autoridade que ela tanto admira, “não é de modo algum a relação (platônica) entre o mestre que dá ordens e o servo que as executa” (BPF, p. 122).

Contudo, é marcante a diferença entre Arendt e Derrida no que diz respeito ao papel da mentira na política, à extensão do exercício da contra-verdade, aos limites da fábula e da imaginação. Arendt reconhece a afinidade entre o agir e o mentir, na medida em que ambos implicam a possibilidade de deslocar-se daquilo que é dado. Além disso, a mentira sempre foi reconhecida como ferramenta útil e justificável nos assuntos políticos. Em nosso tempo, porém, a mentira teria deixado de servir apenas como disfarce ou simulação, um meio de se alcançar objetivos políticos específicos, uma arma para se proteger do inimigo ou vencê-lo, tornando-se uma mentira absoluta. Trata-se agora não apenas de segredos de estado, mas da transformação dos acontecimentos, da reconstrução dos fatos. Nas palavras de Arendt, “a diferença entre a mentira tradicional e a mentira moderna irá geralmente equivaler à diferença entre esconder e destruir” (BPF, p. 253). Na modernidade – não apenas nos regimes totalitários, mas também nos países livres – nota-se pela primeira vez o fenômeno da manipulação massiva dos fatos e das opiniões.

O problema, segundo Derrida, é que “a mentira absoluta da qual fala Arendt arrisca ser (...) a outra face do conhecimento absoluto” (DERRIDA, 2002, p. 41), ou seja, para existir uma mentira absoluta deve também haver uma verdade absoluta. “O que está em jogo é a determinação da mentira política, mas também, acima de tudo, da verdade em geral. A verdade deve sempre prevalecer e terminar sendo revelada porque, como Arendt repete frequentemente, em sua estrutura ela assegura estabilidade, irreversibilidade” (*ibid.*, p. 68). Derrida vai ainda mais longe, falando sobre “a certeza arendtiana de uma vitória final e de

uma certa sobrevivência da verdade” (*ibid.*, p. 69). Ela teria vislumbrado a intrínseca relação entre mentira e política, mas não foi capaz de se desvencilhar da tradicional submissão da política à verdade, da imperiosa necessidade de se dizer toda a verdade e, portanto, da possibilidade de conhecê-la.²²⁶

Não me parece que Derrida tenha sido justo com sua autora. Pois só é possível construir este argumento ignorando seus escritos sobre a autoridade e a revolução, nos quais, como vimos, ela se esforça para desvencilhar a autoridade política de todo apelo a uma verdade absoluta, incontestável, autoevidente. O mesmo lapso se faz notar quando ele afirma que Arendt não teria considerado a dimensão performativa dos atos que instituem novos Estados, fronteiras, leis e direitos. “Quando o performativo é bem-sucedido”, diz Derrida,

ele produz uma verdade cujo poder algumas vezes se impõe para sempre: a localização de uma fronteira, a localização de um Estado são sempre atos de violência performativa que, se as condições da comunidade internacional permitirem, criam a lei, seja ela durável ou não, onde não havia nenhuma ou não havia mais uma lei, onde a lei ainda não havia se imposto ou não era ainda forte o bastante. Criando a lei, esta violência performativa – a qual não é nem legal, nem ilegal – cria o que é então considerada a verdade jurídica, a dominante e juridicamente incontestável verdade pública (*ibid.*, p. 51).

Tais palavras soam como as que encontramos nos escritos de Arendt sobre a autoridade e a revolução. Apesar do apelo ao Juiz Supremo, as revoluções não teriam qualquer lei ou verdade pré-estabelecida para justificarem suas ações, tendo antes produzido a lei e a verdade de suas reivindicações no momento em que se instituíram. Suas declarações disseram o que ainda não existia, mas isto não significa que elas mentiram e sim que criaram uma nova realidade, produziram uma nova verdade, uma *contre-vérité*, como diz Derrida.

Para o bem de seu argumento, é essencial que Derrida não considere os escritos de Arendt sobre a autoridade e a revolução em sua história da mentira, visando apenas os textos cujo tema é a relação entre verdade e política. Mas também nestes casos parece difícil ignorar a complexidade da relação entre política e não-verdade, ou pretender que a verdade tenha para Arendt um valor absoluto. Certo é que ela, ao contrário de Derrida, distingue o domínio da

²²⁶ Neste ponto, pode-se notar que Derrida e Honig criticam Arendt por razões opostas. Para ele, Arendt não dá a devida atenção ao extraordinário e ao performativo, enquanto Honig a critica por não perceber a implicação da ação no mundo ordinário. Acredito, como argumentarei a seguir, que esta diferença decorre do fato de que ambos estão olhando para textos diferentes, nos quais Arendt escreve de perspectivas distintas. Cumpre ainda observar que Honig apresenta outra interpretação em *Emergency Politics*, onde escreve que Arendt “teoriza a promessa, uma prática normal e ordinária, como um ato extraordinário”, mostrando assim “como práticas ordinárias podem adquirir uma forma heróica quando realizada no contexto de circunstâncias excepcionais” (HONIG, 2009, p. 93). Minha pesquisa é em grande medida inspirada por essa reinterpretação.

verdade (em que *fatos* podem ser verificados e sua realidade deve ser aceita) da esfera público-política (em que os *acontecimentos* estão abertos à nossa interpretação, podendo ser confirmados ou negados pela força de nossas palavras e de nossos compromissos). Apenas neste último caso se poderia falar sobre a produção de novas realidades, sobre a criação de uma história. A negação dos fatos, pelo contrário, seria apenas mentira deliberada.

No entanto, é preciso notar que ao prender-se, por assim dizer, ao conceito tradicional de verdade, Arendt não deixa de demarcar seus limites. O fato crucial, complicando ainda mais a leitura, é que ela não se mantém em apenas um dos lados, mas atravessa a fronteira, encontrando-se em lugares distintos nos textos que aqui examinamos. Quando fala sobre a verdade em *Sobre a Revolução* ela o faz de uma perspectiva política, ou seja, do ponto de vista da não-verdade. Mas em “Verdade e Política” não se trata de proteger a liberdade, mas de “descobrir que injúrias o poder político é capaz de infligir sobre a verdade” (BPF, p. 227). Em trecho citado em nota por Derrida, lê-se: “Olhar para a política da perspectiva da verdade, como tenho feito aqui, significa tomar uma posição *fora* do campo político” (*ibid.* , p. 259).

Arendt admite a possível permeabilidade desses domínios. No entanto, se a distinção não ergue um muro intransponível, ela revela o perigo de se misturar e confundir a verdade e a contra-verdade. Em suma, Arendt admite a existência de verdades (factuais, racionais ou mesmos divinas) que são independentes de nossas ações e intenções, mas defende que estas não devem servir como justificativa ou comando na vida política. Por outro lado, a política não pode manipular a verdade sob pena de perdermos o senso de realidade.

Derrida admite que questionar as noções de verdade e falsidade em um contexto mais amplo – apagando as fronteiras entre o político e o não-político, o relativo e o absoluto, a verdade e a contra-verdade, ou admitindo a indecidibilidade entre esses domínios – implica um grande risco: que não haja mais um terreno para firmar nossas convicções, que tudo possa ser contestado e negado. Este é o perigo presente em todas as formas de manipulações e revisões da história. No entanto, a atual profusão de cortes, edições e disseminações com relação à verdade dos fatos não poderia ser simplesmente negada. Este é o mundo em que vivemos. Um mundo repleto de imagens. Ele defende então que a “dupla possibilidade” presente nesta situação – a possibilidade de criar novas realidades e a de perder qualquer senso de realidade – “deve permanecer aberta, tanto como oportunidade quanto como ameaça” (DERRIDA, 2002, p. 61).

4.5 O QUE ACONTECE ANTES DE ACONTECER

Há ainda outra divergência, essencial para a compreensão do que aqui denominamos como *problema do princípio político*. Vimos que Derrida concebe a produção da verdade – a localização não apenas de um Estado, mas de qualquer espécie de fronteira – como uma “violência performativa” (DERRIDA, 2002, p. 51). Arendt certamente discordaria. Seus esforços vão justamente no sentido de separar a política de analogias e modelos que recorrem ao domínio, ao comando e à coerção. O grande elogio aos “pais fundadores” dos Estados Unidos é terem eles “fundado um corpo político completamente novo sem violência” (BPF, p. 140). Podemos colocar em questão esta interpretação da história norte-americana, como podemos nos perguntar sobre a real possibilidade de se instituir qualquer comunidade, lei ou direito sem algum elemento de violência – especialmente nos casos em que esta instituição desafia comunidades, leis e direitos existentes. A própria Arendt parece reconhecer o problema quando fala sobre “o caráter *relativamente* não-violento da Revolução Americana, em que a violência foi *mais ou menos* restrita ao estado de guerra” (*idem*, minha ênfase).

Sem dúvida, houve violência tanto na colonização do Novo Mundo quanto na resistência ao domínio britânico. Mas o ponto, na interpretação de Arendt, é que a violência não foi o modelo para a constituição do novo corpo político. A independência não foi concebida como interrupção ou violação da ordem estabelecida e sim como afirmação e preservação de direitos. A Declaração foi a criação de uma novidade como se ela já existisse. É neste *como se* que funciona a imaginação. Não se trata de um sonho, nem de um conto de fadas, mas da confirmação de uma realidade. Tanto o conceito de imaginação quanto a ideia de que a violência não fez parte da formação norte-americana – e não precisaria estar presente em outras fundações – tornam-se razoáveis apenas se percebemos que, para Arendt, o ato de fundação não foi a Declaração de Independência, mas a anterior colonização do continente, quando comunidades foram estabelecidas com base em pactos e acordos entre os colonizadores. A fundação *precede* a Declaração. De tal sorte que “a elaboração da Constituição, recorrendo a contratos e acordos existentes, confirmou e legalizou um corpo político já existente em vez de criá-lo novamente. Assim, os atores na Revolução Americana foram poupados do esforço de ‘iniciar uma nova ordem de coisas’ inteiramente” (*idem*).

É verdade que a tarefa implicada no conceito de revolução parece ser justamente a de iniciar algo absolutamente novo. Esta seria “a única salvação que a tradição Romano-Occidental providenciou para emergências”. No entanto, o fato de terem tantas vezes resultado

em violência e tirania indicariam que esta salvação “tornou-se inadequada” (BPF, p. 141). Em nosso tempo, quando as velhas formas da autoridade se perderam, devemos abandonar a esperança em um novo início absoluto e sagrado para encarar “os problemas elementares da convivência humana” (*idem*). É para a *convivência* que ela aponta quando procura pensar a possibilidade de uma nova forma de autoridade. Desloca-se assim o momento da fundação, desfazendo-se a ideia segundo a qual novas realidades políticas se constituem a partir de um único ato. Apenas considerando a fundação como feito singular, excepcional, pode-se pensá-la nos termos de uma decisão abrupta e violenta. Mas a remoção de velhas estruturas, o afastamento em relação ao que nos foi dado, a abertura de um espaço para a novidade, podem ser exercícios de longa duração, expostos publicamente e abertos a uma série de acordos e ajustes. Um processo que pode envolver desacordos e desajustes, que pode ser – e provavelmente será – repleto de disputas e confrontos, mas não necessariamente de violência. Trata-se então de pensar a fundação como uma série de decisões coletivas que contestam e confirmam, rejeitam e sustentam, dizem “sim” ou “não”.

Tendo voltado ao tema da decisão, cabe aqui uma nova comparação entre Hannah Arendt e Carl Schmitt. Em *Teologia Política*, lê-se que “considerada normativamente, a decisão emana do nada” (SCHMITT, 1985, pp. 31-32). Isto não significa que a decisão constitucional que produz a lei e a comunidade ocorra, de fato, em um vazio absoluto, mas que do ponto de vista das normas existentes tudo se passa *como se* não houvesse nenhum fundamento para tal decisão. O decisionismo, explica Alexandre Franco de Sá, surge assim “não como a afirmação de que a decisão destrói a mediação [do Estado] como a condição que a possibilita, mas apenas como a defesa de que a decisão pode ser pensada *como se* surgisse a partir do nada, ou seja, como a defesa de que a decisão pode ser pensada juridicamente, sendo justificável mesmo sem a alusão a uma mediação que a sustente” (SÁ, 2009, p. 207). Em outras palavras, o decisionismo é a suspensão, não a negação da ordem.

A posição de Schmitt nasce da polêmica com outra forma de ficção jurídica, presente tanto no jusnaturalismo quanto no juspositivismo, segundo a qual a decisão de um juiz não seria senão a correta interpretação e aplicação da norma, como se a pura “vontade da lei” – natural ou humana – pairasse acima do juiz e das circunstâncias em que ocorre o julgamento. Trata-se, neste caso, de um *direito sem decisão*. Schmitt, pelo contrário, sustenta que a verdadeira prática do direito não é senão uma decisão extraordinária, aquela que não pode ser subsumida a uma regra geral e que só pode ser justificada diante de “outro juiz”, o tipo ideal que serve como critério para a determinação do direito. Substitui-se assim “a ficção jurídica

do direito puro pela ficção jurídica de uma decisão pura, surgida a partir do nada” (*ibid.*, p. 214). Neste caso, tem-se uma *decisão sem direito*.

Onde encontraria-se Hannah Arendt em meio a essas ficções? Como procurei argumentar no segundo capítulo, ela conserva de Schmitt a noção de decisão como ato extraordinário, recusando ainda (em contraste com a solução de Leo Strauss) a ideia de uma normatividade exterior ao plano em que se desenrolam os próprios acontecimentos humanos. É verdade ainda que, em diversos momentos, ela concebe a fundação nos termos de uma novidade sem precedentes. No entanto, isto constitui um problema para sua teoria, na medida em que a criação *ex nihilo* não pode deixar de remeter a uma origem absoluta. Contra Schmitt, portanto, Arendt não pensa uma decisão sem direito, uma decisão que, mesmo no plano da ficção, aja como se não houvesse mediação, isto é, uma decisão soberana. O que também implica que o ato inaugural não seja pensado nem como obra de um único autor, nem como evento singular, mas sim como ato que se repete, se aumenta e se reforma por uma diversidade de autores e co-autores. Temos então o paradoxo de um ato extraordinário que se repete – ou pode se repetir – ordinariamente.

As *decisões coletivas* são então tomadas *com direito*, ao mesmo tempo em que elas o criam novamente. Não se trata de um direito puro, de uma norma geral e abstrata, seja ela oficialmente estabelecida ou aceita tacitamente, mas de um direito que só existe na medida em que se realiza e cuja realização se dá como participação – o conteúdo da lei é a justiça (cfe. seção 2.3.d). Se estamos certos em dizer que a ficção arendtiana da fundação remete à convivência, livrando os fundadores do esforço sobrehumano de iniciar uma nova ordem a partir do nada, estamos diante de uma espécie de *teoria decisionista da vida comum*, cujo fundamento reside em nossas experiências mais elementares, isto é, no plano contingente e plural da existência humana. Daí não se extrai senão uma norma vazia e sem conteúdo – mas não por isso arbitrária e violenta.²²⁷

É verdade que Schmitt parece progressivamente afastar-se da ideia de uma criação *ex nihilo* em nome de uma “ordem concreta” como fundamento do político, naquilo que Franco de Sá (2009) chama de ultrapassagem da ficção decisionista. Também neste caso vale a pena

²²⁷ Como veremos no capítulo que encerra nossa investigação, a ação política, ao menos nos últimos escritos de Arendt, encontra-se aliada à liberdade da vontade. Mas esta já não é mais pensada sob a figura de um sujeito isolado e soberano, nem mesmo como vontade geral de um povo uniformemente considerado. É uma vontade que parte de inúmeras opiniões e se manifesta em outras tantas decisões coletivas. Uma vontade plural, marcada por disputas e conflitos. É pela constância das deliberações que encerram tais conflitos – não por uma norma abstrata, nem por uma vontade soberana – que se produz o caráter da comunidade, assim como a “memória da vontade” marca o caráter do indivíduo.

a comparação com as soluções arendtianas. Vejamos. Se em *Teologia Política* a decisão emana do nada, isto é, de uma vontade sem fundamento, este vazio é progressivamente ocupado, na teoria schmittiana, pelo povo enquanto sujeito de uma vontade geral. O povo torna-se o sujeito da decisão que conforma o próprio povo. Não escapará ao leitor que a seguintes palavras sobre o percurso do decisionismo schmittiano descrevem perfeitamente o paradoxo da Declaração de Independência tratado neste capítulo.

(...) apesar da tentativa decisionista de pensar a decisão por si mesma, a questão acerca do sujeito desta mesma decisão, a questão acerca de *quem* decide essa mesma decisão, não poderia deixar de se impor ao decisionismo como estando imediatamente co-implicada na tentativa de pensar a decisão propriamente dita. Em *Politische Theologie*, o sujeito de uma tal decisão constituinte do povo como unidade política surge designado, como vimos, como soberano. Contudo, numa era democrática²²⁸, o sujeito soberano de uma tal decisão constituinte não pode deixar de ser o próprio povo. (...) [Em] uma era democrática, o povo, enquanto soberano, se constitui a si mesmo enquanto sujeito político ou unidade política. E é nesta constituição do povo por si mesmo que surge então, sob a forma de um paradoxo, o problema fundamental com o qual o decisionismo não pode deixar de se confrontar. (...) [P]ara se constituir a si mesmo como sujeito político, o povo tem de paradoxalmente decidir (...) antes mesmo de se constituir como uma unidade política capaz de decidir (SÁ, 2009, pp. 382-383).

Para o povo enquanto soberano, existir e decidir existir são a mesma coisa. Em *O Conceito do Político*, esta auto-afirmação ocorre através da decisão existencial que distingue entre amigo-inimigo. O político, enquanto lugar da decisão, é a possibilidade da guerra. Daí derivam-se duas características fundamentais: a homogeneidade do povo e o fato de que, no conflito que forma essa unidade, é a própria existência do povo o que está em jogo.

Tais características não desaparecem quando Schmitt deixa de considerar a vontade originária em contraposição a outro povo para tomá-la “em função de si mesma” (*ibid.*, p. 412). O lugar da auto-afirmação é agora o seio do próprio povo e sua vontade se faz escutar por meio da *aclamação*. Não nos deteremos aqui sob as formas dessa escuta – o referendo e a iniciativa popular. Cumpre apenas destacar que o “sim” ou “não” que se manifestam nesses momentos não esgotariam a vontade geral, surgindo antes como expressões da existência do povo como substância política homogênea. O que implica que “a este povo é já intrínseca uma ordem concreta subjacente (...) para a qual a ‘ordem jurídica’ do Estado remete como a base indispensável para que possa vigorar” (*ibid.*, pp. 422-423).

²²⁸ O autoritarismo de Schmitt não o impede de compreender a democracia como crença fundamental da modernidade (cfe. SÁ, *op.cit.*, p. 236).

Se o decisionismo schmittiano – a afirmação de uma decisão sem direito – surge em polêmica contra o normativismo – a ideia de que existe um direito sem decisão – ambas as concepções jurídicas são então superadas por uma terceira, para a qual a *ordem concreta* é o fundamento tanto da norma que se julga transcendente quanto da decisão que se pretende tomar como se não houvesse ordem. Esta ordem subjacente não é senão a *situação normal* em que se desenrola a vida do povo, ou melhor, o princípio que a governa. Se o normativismo trazia consigo a ideia de uma lei *impessoal* e o decisionismo postulava que a vontade *pessoal* determinava o direito, esta nova concepção supõe “uma ordem concreta capaz de se pôr *supra-pessoalmente* acima dos homens e de efectivamente, nessa medida, governá-los” (*ibid.*, p. 431, minha ênfase).

Ora, também Arendt se pergunta *quem* é o sujeito da declaração que funda uma comunidade e sua resposta tampouco escapa ao paradoxo da decisão existencial: para a comunidade, existir e decidir existir são atos simultâneos. Parece-me ainda que ela encontra também uma espécie de ordem concreta como solução para a oposição entre a decisão sem direito e o direito sem decisão. Mas esta ordem concreta não dá forma a uma substância política homogênea, como pensa Schmitt. Ela não se refere a uma situação normal, no sentido de uma convivência regular e sem arestas, indicando antes “os *problemas* elementares da convivência humana” (BPF, p. 141, minha ênfase). Por isso, esta ordem concreta tampouco pode ser a expressão de uma vontade geral por meio da aclamação. Se a vontade possui uma dimensão política no pensamento arendtiano, como pretendo argumentar no próximo capítulo, esta deve ser uma *vontade plural*.

A decisão existencial que constitui a comunidade indica então um conflito, mas esta não é a guerra contra a existência de outra comunidade. A identidade do povo, ou melhor, o reconhecimento recíproco dos direitos e deveres de cada cidadão é produzido ativamente através da possibilidade de debates e disputas no seio da própria comunidade. O *polemos* não é o inimigo público no sentido atribuído por Schmitt, isto é, como o outro, o estrangeiro, uma coletividade cuja existência se contrapõe a nossa. Ele está no meio de nós. Mas isto não traz a calamidade – como pensa Hobbes, cuja teoria pode ser ilustrada como a disputa do Leviatã contra o Behemoth, a ordem contra o caos da guerra civil. Para Arendt, o conflito no seio da comunidade não se dá entre inimigos, mas entre adversários. A divergência não está baseada na possível aniquilação do outro, não implica uma luta de vida ou morte, mas a discussão e a troca de argumentos, o embate de ideias, a disputa de opiniões. Pode ser o caso,

evidentemente, desse conflito exprimir-se de forma violenta. Mas ele não visa primeiramente a violência – ao menos enquanto se organiza politicamente.

Contudo, há também um sentido em que a vida é colocada em risco. A ação política é *existencial*²²⁹ na medida em que exige a saída de si, o abandono da segurança de um ser próprio e a aventura em meio à contingência e a pluralidade do espaço público. A ordem concreta que brota da vida comum não é supra, mas *inter-pessoal*. Os agentes políticos interagem, de modo que ninguém tem controle absoluto sobre os resultados daquilo que diz e faz. Ninguém é soberano. Ninguém é o autor da comunidade, embora cada pessoa possa assumir sua autoria na medida em que a repete e reformula. Neste exercício, não se trata de destruir a ordem, mas de criá-la novamente. Mas com que autoridade o fazemos? Se a autoridade foi sempre concebida como uma inspiração divina, se o recurso ao absoluto constitui a linguagem, quem fala em nome de Deus? Ainda que a autoridade – e a fé que a acompanha – seja pensada de modo não religioso, coloca-se a dificuldade de superar o problema do Absoluto. Seguiremos investigando este problema na próxima seção, na qual nos perguntamos sobre o papel da decisão como *confirmação* daquilo que é experimentado na convivência e sobre o estatuto da autoria nessa declaração.

4.6 QUEM FALA EM NOME DE DEUS?

Entre a rigidez da distinção de Arendt e o risco da indistinção em Derrida, Bonnie Honig tenta pensar a permeabilidade entre o absoluto e o relativo, o constativo e o performativo, através de práticas de *intervenção* e *resistência*. Deste modo, ela desloca e reinterpreta um dos traços mais controversos do pensamento arendtiano. A insistência em afastar da política tudo o que diz respeito ao necessário e irrefutável fez com que Arendt desenhasse fronteiras aparentemente intransponíveis entre o espaço público, o social e o privado. De um lado, encontrar-se-iam assuntos que são passíveis de discussão e devem ser tratados politicamente; de outro, assuntos que se impõem pela força de sua própria necessidade e não merecem ser discutidos, devendo ser controlados pela família (na esfera privada) ou por medidas técnico-administrativas (na esfera social). Mas esta polêmica separação tornar-se-ia maleável se, em vez de isolarmos os assuntos sociais e privados, aqueles que parecem impor-se e resistir a toda argumentação, nos puséssemos a contestá-los e

²²⁹ No sentido heideggeriano de *ek-sistência*, tal como apresentado em sua carta sobre o humanismo (HEIDEGGER, 1983, pp. 147-175; cfe. DUARTE, 2010a, pp. 381-411).

a responder a eles publicamente. Tarefa que coincidiria com o pensamento arendtiano na medida em que o recurso ao absoluto seria antipolítico justamente porque não se presta ao acordo e ao desacordo, por não permitir o conflito.

Mas para compreender tais respostas seria ainda preciso pensar o que pode ser a contestação de uma verdade. Nos termos de Derrida, seria preciso elaborar uma noção de não-verdade ou contra-verdade que seja diferente da *intenção* de enganar. De outro modo, seria preciso admitir que a pessoa que contesta a realidade – como aquela que mente – *sabe, conhece*, tem *consciência* do que é a verdade, porém diz outra coisa. Ou seja, que ela não se engana, que ilude os outros e não a si própria. Mas a contestação, que é também a produção de uma nova verdade, a instauração de outra realidade política – como no caso da fundação, mas também na criação de novos direitos dentro de uma comunidade estabelecida – não é uma espécie de autoengano? Pode-se dizer que os assinantes da Declaração de Independência dos Estados Unidos – ou de qualquer outra declaração, promessa ou juramento – apenas usaram o nome de Deus ou, pelo contrário, eles de fato *acreditaram* falar em seu nome? Ao afirmar que suas colônias são e devem ser livres e independentes, eles apenas usaram a linguagem para ludibriar a Coroa Inglesa ou, de fato, tratava-se de uma verdade *para eles*? Quando contestamos uma lei ou reivindicamos novos direitos, não acreditamos na verdade do que dizemos? E o fazemos em nome de quem ou de que coisa? Com que autoridade?

Aqui novamente nos deparamos com a implicação entre autoria e autoridade. O *auctor*, como pensavam os romanos, é aquele cujo espírito reside na obra. A assinatura é sinal de seu engajamento, a mostra de seu empenho na criação. Mas podemos dizer que ele ou ela coloca-se intencionalmente na obra? Ela sabe o que está fazendo? Ele conhece a si mesmo? Em outras palavras, podemos experimentar esta consciência quando escrevemos e falamos, quando criamos ou inventamos, quando declaramos, prometemos ou juramos, enfim, quando nos comprometemos? Ou, pelo contrário, resta algo inconsciente? Uma sombra, talvez. Algo que não víamos ou não sabíamos até que alguém, ou melhor, a própria ação nos revele. Neste sentido, ao passo em que se engaja, não estaria o *auctor* de algum modo perdido em sua obra? Este não seria o compromisso em todo ato de fala? O que entregamos, afinal, toda vez que damos a palavra? Aquele que empenha-se neste ato não estaria penhorando a si próprio, dando a si mesmo como garantia? Entregando-se, ao mesmo tempo, ao aval do outro?

Derrida recorda que Thomas Jefferson teria se sentido ferido e mutilado pelas correções, emendas e alterações em seu texto. “Foi muito difícil vê-lo, ver a *si próprio*, corrigido, emendado, ‘aperfeiçoado’, encurtado, especialmente por seus colegas” (DERRIDA,

1986, p. 12). Talvez seja esta a experiência da autoria. Mas que conceito de autoridade decorre dessa experiência? Se quisermos pensar a não-verdade, diz ele, este *si próprio* deve ser negado, esquecido, deixado de lado, abandonado. “Uma outra experiência, portanto, exige outro nome e sem dúvida surge de outra zona e de outra estrutura, digamos brevemente, da intersubjetividade ou da relação ao outro, ao outro em si mesmo” (DERRIDA, 2002, p. 67).²³⁰

O agente político na compreensão arendtiana tampouco é um sujeito independente e soberano. A ação, diz ela, ainda que seja iniciada por um indivíduo, “só pode ser efetivada com algum esforço conjunto em que a motivação de cada um (...) deixa de contar” (ARENDT, 2011, p. 226). Há aqui também algo esquecido, abandonado ou perdido toda vez que alguém se empenha na ação política através de acordos e promessas. Ela relembra então outra imagem de Jefferson, segundo a qual ele teria se contraposto incisivamente àqueles que olhavam a Constituição como um documento sagrado, inalterável. Propôs então que a Constituição estabelecesse sua própria revisão de tempos em tempos. O que pretendia, podemos dizer, era que a própria contestação fosse autorizada. Nas palavras de Arendt, trata-se da “tentativa mais ou menos canhestra de assegurar a cada geração (...) uma réplica exata de todo o processo de ação que havia acompanhado o curso da revolução” (*ibid.*, p. 297).

Nos termos em que Bonnie Honig pensa a *emergência* – como possibilidade democrática, em contraposição às teorias do estado de exceção²³¹ – podemos dizer que a proposta de Jefferson indica uma temporalidade ao mesmo tempo circular e imprevisível. “Linhas de tempo plurais, círculos e intersecções [nos quais é] difícil identificar qualquer evento ou norma singular como a *origem* de uma prática” (HONIG, 2009, p. 56). De fato, parece improvável sairmos daqui para um porto seguro. Que garantia pode-se encontrar em uma autoridade dividida e compartilhada? Lembremos as metáforas utilizadas até aqui para descrever a presença-ausente da autoridade. Quão sólida, estável, clara, indubitável e segura pode ser uma fábula, um fantasma, um espírito ou mesmo a ideia de Deus? No entanto, não podemos negar sua realidade. Muito menos podemos dizer que elas não têm efeitos concretos em nossas vidas. O efeito de sua autoridade, porém, é mais um sinal do que um comando.

²³⁰ Ele sugere três outros autores, três conceitos e caminhos para o exame dessa “ipseidade divisível”: a analítica do *Dasein* de Heidegger, a psicanálise de Freud e o conceito marxista de ideologia.

²³¹ O principal adversário é Giorgio Agamben. Pode parecer estranho, portanto, que eu o traga adiante para confirmar e ampliar os resultados dessa discussão. Ocorre que, embora seus escritos sobre o estado de exceção pareçam realmente “fechar a possibilidade de qualquer política democrática que valha a pena” (HONIG, 2009, p. xv), uma série de outros estudos, em especial aqueles que versam sobre a linguagem performativa, parecem caminhar em sentido contrário. É para um desses textos, *O Sacramento da Linguagem* (*Homo Sacer II*, 3), que dirijo minha atenção. Para uma distinção entre *estado de exceção* e *estado de emergência* a partir das noções de *revolução* e *desobediência civil* no pensamento arendtiano, veja-se Adverse (2012b).

Aqui tenho em mente os conceitos de *milagre* e *profecia* desenvolvidos por Honig em sua leitura do teólogo judeu Franz Rosenzweig. Para ela, seu conceito de milagre “funciona mais como um sinal do que como um comando, indicando assim a receptividade e interpretação popular das quais o sinal depende” (HONIG, 2009, p. 90). Neste sentido, a *predição* não é uma afirmação necessária, mas uma *pré-dicção*, isto é, algo dito antes do evento, mas que precisa ser confirmado para se realizar.

Devemos então considerar o que pode ser a *confirmação*. Em português, *firmar* (como no latim: *firmare*) significa tanto assinar quanto tornar algo estável. Sendo assim, a confirmação pode ser compreendida como o exercício coletivo em que as pessoas empenham-se para sustentar aquilo que foi dito ou escrito. A confirmação é uma forma de testemunho. Em *História da Mentira*, Derrida reclama da “ausência de uma verdadeira problemática do testemunho” (DERRIDA, 2002, p. 33) na obra de Arendt. É verdade que o tema não é tratado especificamente em nenhum de seus escritos. Mas podemos perguntar: o que é o ato de fundação senão uma declaração e um juramento? Não devem esses dois atos serem sempre testemunhados por alguém e em nome de alguma coisa?

A afinidade entre testemunho, juramento, declaração e fundação de uma comunidade política aparece com clareza em *O Sacramento da Linguagem*, de Giorgio Agamben. O juramento é ali apresentado como a “base do pacto político na história do Ocidente” (PRODI *apud* AGAMBEN, 2011, p. 9).²³² É ele que proporciona estabilidade e permanência aos acordos, como mostram os depoimentos dos antigos juristas. Mas o que garante sua eficiência? Nos termos da teoria dos atos de fala, o juramento não é pensado como a descrição de um acordo em termos adequados ou verdadeiros, mas como “um ato linguístico destinado a confirmar uma proposição significativa, garantindo sua verdade ou sua efetividade” (AGAMBEN, 2011, p. 13). Retornamos então à questão: quem ou que coisa garante a eficácia deste ato? O que significa jurar, prometer ou declarar algo em nome de Deus?

Agamben é cuidadoso em afastar o “equivoco preconceituoso” que insiste em submeter o juramento à força de uma “substância sagrada” (*ibid.*, p. 19). Recorrendo a documentos gregos e romanos, ele afirma que não se deve buscar a origem desta prática em uma esfera mágico-religiosa anterior ao direito, pois desde sempre o juramento se apresenta “como uma fórmula promissória de caráter jurídico” (*ibid.*, p. 26), ainda que mencione os deuses. “Nossa hipótese é exatamente inversa: a esfera mágico-religiosa não preexiste

²³² De modo muito semelhante, Arendt diz que “o poder de fazer promessas ocupou o centro do pensamento político através dos séculos” (HC, p. 244).

logicamente ao juramento, mas é o juramento, na qualidade de experiência performativa originária da palavra, que pode explicar a religião (e o direito, que está estreitamente vinculado a ela)” (*ibid.*, p. 76). Os próprios deuses estão submetidos ao juramento, como atestariam depoimentos de Hesíodo e Aristóteles. Na tradição hebraica, por sua vez, as palavras de Deus também são juramentos. Ainda que o sejam na forma mais perfeita, pois tudo o que *diz*, Ele *faz*. “Por isso, no monoteísmo, Deus identifica-se com o juramento (é o ser cuja palavra é um juramento ou que coincide com a situação da palavra verdadeira e eficaz *in principio*)” (*ibid.*, p. 76). A palavra de Deus serve como arquétipo ideal da fala humana. “O juramento dos homens é, então, a tentativa de adequar a linguagem humana a este modelo divino, tornando-o, tanto quanto é possível, *pistos*, crível” (*ibid.*, pp. 29-30).

Os conselhos de Cícero no *De officiis* também revelariam que a fé capaz de sustentar os acordos entre os homens não é senão a confiança no que é dito. O juramento é uma “afirmação religiosa” na medida em que aquilo que foi prometido deve ser mantido “como se Deus fosse testemunha disso” (*ibid.*, p. 31). Mas o que sustenta a promessa não é o temor aos deuses e sim a força (*vis*) do próprio juramento, que deriva da fé entre os seres humanos.²³³

É decisiva a argumentação com a qual Cícero fundamenta, nesse momento, a *vis* do juramento. Ela não diz respeito à ira dos deuses, que não existe (*quae nulla est*), mas à confiança (*fides*). A obrigatoriedade do juramento não deriva, portanto, segundo a opinião demasiadamente repetida pelos estudiosos modernos, dos deuses, que foram chamados apenas como testemunhas, mas do fato de que o mesmo se situa no âmbito de um instituto mais amplo, a *fides*, que regula tanto as relações entre os seres humanos, quanto aquelas entre os povos e as cidades. ‘Quem viola um juramento, viola a confiança’ (*idem*).

O que pode então significar o testemunho dos deuses? Segundo Agamben, não se trata do sentido técnico de testemunho, em que alguém comprova um fato. Pois o fato a ser comprovado é a própria enunciação, seu poder significante. Assim, aquilo de que os deuses são testemunhas é a própria linguagem.

²³³ A mesma distinção entre *crença* e *fé comum* é elaborada por Žižek nos seguintes termos: “quando digo ‘tenho fé em você’, afirmo o pacto simbólico entre nós, um engajamento que obriga, dimensão ausente no simples ‘crer em...’ (espíritos, etc.). Pode-se acreditar em fantasmas sem ter fé neles, *i.e.*, sem acreditar neles (considerando-os astuciosos e maus, não se sentindo ligado a eles por nenhum pacto ou compromisso); e, em um caso oposto (...), pode-se acreditar (ter fé) em X sem acreditar em X.” Ele refere-se então ao Outro lacaniano, que seria apenas “uma ficção compartilhada, não temos que acreditar *nele* a fim de acreditá-lo, de nos sentirmos obrigados por algum compromisso simbólico” (ŽIZEK, 2012, p. 167).

(...) o Deus invocado no juramento não é propriamente a testemunha da asserção ou da imprecação, mas ele representa, ele *é* o próprio evento de linguagem no qual palavras e coisas se conectam indissolivelmente. Cada nomeação, cada ato de palavra é, nesse sentido, um juramento, no qual o *logos* (quem fala no *logos*) se compromete a cumprir a sua palavra, jura sobre a sua veridicidade, sobre a correspondência entre palavras e coisas que nele se realiza. E o nome do Deus nada mais é do que o sigilo dessa força do *logos* – ou, no caso em que ela deixa de existir no perjúrio, da mal-dição que assim foi efetivada (*ibid.*, p. 56).

Não se trata, portanto, da submissão à ordem ou palavra divina, que serve apenas como exemplo do bem-dizer. Jura-se em nome de Deus porque este é o nome por excelência, aquele em que *ser* e *dizer* coincidem, aquele que *é*. Mas toda linguagem nomeia e todo nome é um juramento. É o que estaria sugerido na investigação de Wittgenstein, em *Da Certeza*, sobre a segurança do nome próprio. Sem a certeza do nome, explica Agamben, não é possível falar ou julgar qualquer coisa. Mas “não se trata de uma certeza de tipo lógico ou empírico (...), e sim de algo parecido com uma ‘regra’ do jogo que é a linguagem” (*ibid.*, p. 64). Jogo que implica um risco, pois aquele que fala não tem como garantir a eficácia de suas palavras senão empenhando-se nelas, colocando a si mesmo como fator decisivo (*ibid.*, pp. 66, 68, 79, 82). É por essa fiança que ele alcança o crédito das outras pessoas, também elas participantes do jogo. Em suma, desconstruído seu sentido mágico-religioso, revela-se a fé como “experiência performativa de uma veridicção” (*ibid.*, p. 76).

A experiência da fé nasce do abismo entre palavra e coisa, mas também entre o falante e suas ações. Quando a linguagem apareceu aos seres humanos – uma transformação cujo estudo não compete às ciências humanas – colocou-se o problema da “inadequação entre significante e significado”, isto é, o problema epistemológico da correspondência entre a fala e aquilo que é nela designado. No entanto, segundo Agamben, ainda mais fundamental seria o surgimento de um problema ético: “mais decisivo para o ser vivo que se descobriu falante deve ter sido o problema da eficácia e da veridicidade da sua palavra, ou seja, do que poderia garantir o nexo original entre os nomes e as coisas e entre o sujeito que se tornou falante – portanto, capaz de asserir e de prometer – e suas ações” (*ibid.*, p. 79). De fato, o momento em que a palavra torna-se relevante – não apenas na perspectiva da antropogênese, como também na situação ordinária em que nos colocamos diante dos outros – é o momento em que a ética e a política aparecem como problema. Sua solução, se nosso percurso está correto, passa pela experiência da fé ou da *confiança*.

Arendt provavelmente concordaria com esta formulação, pois ela conserva elementos caros à sua compreensão da política, tais como a pura contingência das ações humanas (a

incerteza de nossos ditos e feitos), a coragem de arriscar-se no âmbito público e o papel da promessa na constituição do mundo comum. Talvez o desfecho de Agamben também lhe parecesse aceitável. O juramento é tomado como marca da experiência em que o humano constitui-se como ser que fala, engajando a própria vida na enunciação. Nossa capacidade discursiva – em que se radica toda vida política – surgiria “no momento em que o ser vivo, que se encontrou cooriginariamente exposto tanto à possibilidade da verdade quanto à da mentira, se empenhou em responder pelas suas palavras com sua vida, em testemunhar por elas na primeira pessoa”. Ao empenhar-se e comprometer-se, ao dar a sua palavra, o ser humano vincula “em um nexo ético e político, as palavras, as coisas e as ações” (*ibid.*, p. 80). A afirmação parece estar em sintonia com a tentativa arendtiana de pensar o vínculo comunitário sem o apelo a qualquer instância superior. O fundamento da linguagem – portanto, da comunidade política – é um lugar vazio. “O elemento decisivo que confere à linguagem humana as suas virtudes peculiares não reside no instrumento em si mesmo, mas no lugar que ele confere ao ser que fala, enquanto disponibiliza dentro de si uma forma de vazio que o locutor toda vez deve assumir para falar” (*ibid.*, p. 82).

É neste lugar vazio que fazemos nossos juramentos e promessas. Esta é a única embarcação possível para atravessarmos o “oceano de incertezas” em que a ação se realiza, como diz Arendt em *A Condição Humana*. Do ponto de vista pessoal, a promessa é a única garantia de que serei amanhã o que sou hoje, a única maneira de “manter nossas identidades”. Mas isto é algo que não está sob controle do indivíduo. A “escuridão” que cada um traz em seu coração só pode ser iluminada “pela presença dos outros, que *confirmam* a identidade entre aquele que prometeu e aquele que cumpriu a promessa” (HC, p. 237, minha ênfase). Mas quem confirma a identidade do “nós”? Quem ilumina a escuridão no coração da comunidade? Para isto, como vimos, a linguagem recorre invariavelmente a uma inspiração divina. Mas, afinal, quem fala em nome de Deus?

Em *Sobre a Revolução*, revelando a afinidade entre promessa e fundação, Arendt atribui esta tarefa – nos termos da *religio* romana – àqueles que virão. “Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos ‘sucessores’ e à ‘posteridade’ do que a nós mesmos e à nossa época” (OR, p. 228). Nascituros serão herdeiros e testemunhas de nossas ações. Mas nós também nascemos de novo a cada vez que confirmamos, contestamos, respondemos, emendamos ou aumentamos a autoridade de nossos

precursores. É este, enfim, o sentido da *natalidade* enquanto metáfora da ação. “Apenas a plena experiência dessa capacidade pode conceder aos assuntos humanos a fé e a esperança”, duas “características essenciais da existência humana”, as quais “encontram talvez sua mais gloriosa e sucinta expressão nas poucas palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a “boa nova”: “Uma criança nasceu entre nós” (HC, p. 247).

5 A DIMENSÃO POLÍTICA DA VONTADE

Não há um dia em nossas vidas no qual não damos, publicamente ou em silêncio, respostas à questão da autoridade, dizendo muitas vezes 'sim' e algumas 'não'.

Paul Tillich

(...) é justamente de um conceito de amor que precisamos para apreender o poder constituinte da multidão”.

Michael Hardt e Antonio Negri.

No decorrer desta pesquisa, assumo uma interpretação de Hannah Arendt como pensadora de uma política agonística. No avesso de uma teoria da deliberação democrática que visa o consenso, ressalta-se aqui a discussão, a discordância, a desobediência, a transgressão, a resistência e o conflito como elementos fundamentais do político. Cada acordo é acompanhado pela possibilidade do desacordo.²³⁴ Nós podemos verdadeiramente dizer ‘sim’ apenas quando podemos igualmente dizer ‘não’. Nesta possibilidade, nesta contingência, portanto, liberdade e política encontram seu fundamento comum. Em outras palavras, a *raison d’être* da política é a liberdade de fazer ou negar-se a fazer.

Dito isto, meu objetivo neste último capítulo é reexaminar o conceito de *vontade* na teoria política arendtiana. Em diversos de seus escritos, o querer aparece como faculdade antipolítica, o que se manifesta em pelo menos três direções: o *desprezo pelo mundo*, característico de uma faculdade que retira as pessoas de sua realidade comum para lançá-las dentro de si mesmas; uma tendência impositiva à *homogeneização* que busca eliminar toda diferença; e o fato de que a vontade se instituiria na esfera pública como uma *decisão soberana*. Mas o querer assume também outro aspecto em sua obra. No fim de sua vida, Arendt esteve engajada em uma extensa pesquisa sobre as faculdades do espírito. O capítulo sobre o “Querer”, em *A Vida do Espírito*, é o último que foi capaz de escrever antes de sua morte. Naquele momento, a vontade deixou de ser concebida como faculdade oposta à atividade política. Pelo contrário, ela foi nomeada como “a fonte da ação” (LMW, p. 6).

O que significa esta reavaliação da vontade? Trata-se realmente de uma mudança em seu pensamento? Como isto aconteceu? O que muda? Sobretudo, qual é a relação que se

²³⁴ Veja-se o texto de Arendt sobre a desobediência civil em *Crises da República* (CR).

estabelece entre a faculdade da vontade e a capacidade humana de agir e começar algo novo? E o que se pode dizer a respeito das outras faculdades do espírito? A fim de responder tais questões, iniciamos (5.1) com uma breve recordação da intrincada crítica da vontade soberana levada a cabo em *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*. Em seguida (5.2), mostra-se a ambiguidade no tratamento do assunto em um ensaio peculiar, escrito na metade dos anos cinquenta, “Sobre a natureza do totalitarismo”. Esta é a ambiguidade entre a vontade enquanto faculdade interior – logo, antipolítica – e a vontade de agir em uma esfera pública. Trata-se então da dualidade entre uma liberdade privada, experimentada na relação da pessoa consigo mesma, e uma experiência de liberdade pública e política.

Mostra-se então (5.3) de que modo a tradição filosófica, segundo Arendt, foi incapaz de lidar com a liberdade. Neste ponto, será valioso compararmos o ensaio “O que é a Liberdade?”, escrito ainda nos anos cinquenta, e o capítulo sobre o “Querer” em *A Vida do Espírito*. Em ambos, a questão central e os autores chamados a respondê-la são semelhantes, embora os resultados sejam notadamente distintos. Enquanto no primeiro Arendt ignora a natureza dual da vontade para apresentar a imagem de uma faculdade estritamente antipolítica e restrita à vida interior, no último de seus escritos é ressaltado o vínculo entre vontade e liberdade política. Minha hipótese é que a posição de Arendt varia de acordo com a perspectiva na qual ela escreve, ou seja, depende de estar sendo pensada do ponto de vista da filosofia ou da política. O deslocamento entre essas duas posições resulta em dois conceitos: a vontade-de-poder e a vontade-de-agir.

As peripécias de Arendt em torno da vontade revelam um genuíno e intrincado problema, o qual é mais meticulosamente tratado em *A Vida do Espírito* a partir de uma investigação a respeito da relação entre vontade, ação e liberdade. Devemos então (5.4) notar se todos os aspectos antipolíticos da vontade foram de algum modo revertidos, esquecidos ou transformados em seu pensamento tardio e o que isto pode significar para o *problema dos princípios políticos*. Suponho que, nesta revisão, Arendt não negue que a vontade seja experimentada na chamada vida interior, embora esta não seja mais pensada como a experiência de um sujeito solitário. O que torna as faculdades da mente avessas ao exercício da política é a ilusão de um sujeito solipsista; ilusão que pode resultar no ataque devastador de um filósofo-rei, de uma vontade soberana ou de um juiz supremo sobre a esfera público-política. Pelo contrário, quando a vontade é considerada próxima à ação, coerente com a pluralidade da vida público-política, ela passa a ser compreendida como a experiência de um ‘eu’ múltiplo. Tratar-se-ia, então, de uma faculdade voltada ao mundo e compatível com sua

pluralidade. De todo modo, permaneceria o problema da decisão, quer pensemos em uma vontade pessoal ou coletiva. Concluo sugerindo que a reavaliação da vontade como uma faculdade coerente com a experiência política, embora não a transforme em uma forma de deliberação democrática, remove seu aspecto arbitrário e violento por meio do que Arendt denomina a transformação da Vontade em Amor.

5. 1 CRÍTICA DA VONTADE SOBERANA

A definição arendtiana da vontade como faculdade antipolítica não pode ser compreendida sem levarmos em conta sua crítica da soberania. Como vimos sobretudo no primeiro capítulo de nossa pesquisa, *Origens do Totalitarismo* apresenta uma abordagem multifacetada e tortuosa do tema. Embora o Estado – quer seja em uma república ou em uma monarquia – tenha entre suas funções primordiais a proteção de todos os habitantes de seu território, ele foi forçado “em nome da vontade do povo” a garantir plena cidadania apenas para “aqueles que pertencem à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento” (OT, p. 230).

Com suas leis transformadas em instrumento da nação, submetidas a algo que os românticos chamavam de “espírito nacional”, a soberania estatal foi então “cercada de uma pseudo-mística aura de arbitrariedade sem lei” (OT, p. 231). No entanto, enquanto estavam vinculadas a um território reconhecido como lar permanente de um povo com cultura e história comuns, as leis nacionais serviram como um dique de contenção aos empreendimentos imperialistas. Esta é precisamente a diferença do nacionalismo assim compreendido em relação aos chamados movimentos tribais, para os quais a ideia de nação ultrapassa barreiras geográficas. Considerando os pan-movimentos como precursores do totalitarismo, Arendt afirma que, tendo surgido entre povos que não haviam experimentado governos constitucionais, foi natural que se concebesse o poder como fora-da-lei. “Em sua completa arbitrariedade, o poder como tal foi considerado sagrado (...). O governo, não importa o que ele fez, era ainda o ‘Supremo Poder em ação’, e o movimento deveria apenas aderir ao seu poder e organizar o apoio popular, (...) um rebanho colossal, obediente à vontade arbitrária de um homem (OT, p. 248).

Este Poder Supremo, esta vontade soberana, de acordo com a complexa análise oferecida em *Origens*, foi renunciado pela engenhosidade de Thomas Hobbes, cuja filosofia do poder iluminou todas as futuras considerações sobre a soberania. Mas os paradoxos do

estado-nação tornaram-se visíveis apenas no século XX, quando um fluxo sem precedentes de indivíduos sem Estado forçou os Estados-nação a usar seu ‘soberano direito de expulsão’ (OT, p. 283). Em sua forma derradeira, a soberania pretende comandar e regular cada aspecto da vida humana, mesmo aquelas que pertencem ao “fundo escuro do mero dado, o fundo formado por nossa natureza única e imutável”, isto é, tudo aquilo que “nos foi misteriosamente dado por nascimento”. Esta mera existência, como a mera existência do “estrangeiro” visto “em sua tão óbvia diferença”, deveria nos lembrar das “limitações da atividade humana”, indicando aquelas coisas que “os homens não podem mudar à vontade” (OT, p. 301). Em outras palavras, ela deveria nos lembrar aqueles domínios onde ninguém é soberano. No entanto, a tendência à homogeneização presente na ideia de nação nos leva a anular, expulsar ou mesmo destruir toda diferença.

Alguns anos mais tarde, em *A Condição Humana*, este aspecto prometeico da soberania aparece como o sonho da liberdade absoluta de um indivíduo capaz de fazer o que lhe apetece, sem restrições ou compromissos, ou seja, considerando tão somente sua própria vontade. Este tipo de liberdade, diz Arendt, não existe em uma esfera pública, onde ninguém é soberano. “Se fosse verdade que soberania e liberdade são o mesmo, então nenhum homem seria realmente livre, pois a soberania, o ideal de autossuficiência e domínio sem compromisso é contraditório com a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano, pois os homens, não um único homem, habitam a Terra” (HC, p. 234).

No entanto, há ainda outro ponto de vista. Arendt usa o mesmo termo para descrever a força de promessas que mantém uma comunidade reunida. “A soberania”, ela afirma, “a qual é sempre espúria se reivindicada por uma única entidade isolada, seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva de uma nação, assume, no caso de muitos homens ligados por promessas, certa realidade limitada. A soberania consiste na consequente independência limitada em relação à incalculabilidade do futuro” (HC, p. 245). Olhando para o futuro como se estivesse presente, comprometendo-nos a relembrar e preservar os feitos de hoje nos dias porvir, tornamo-nos, em alguma medida, soberanos sobre o tempo. Nesta “soberania precária” (CORREIA, 2015, p. 89), pessoas são reunidas não “por uma vontade idêntica que magicamente inspira a todos, mas por um propósito acordado para o qual as promessas são válidas e vinculantes” (HC, p. 245).

Neste contexto, parece que Arendt recupera a relevância política de uma noção específica de soberania, mantendo a vontade – como o impulso ou comando que cada um sente dentro de si próprio, ou que é imposto a todos por uma entidade coletiva – apartada da

esfera pública e política. No entanto, o conceito de vontade é também revisitado em *A Condição Humana*. Ela recorda as palavras de Nietzsche sobre a promessa como “memória da vontade”, além de afirmar que a promessa e o perdão são os únicos “preceitos morais (...) que não são aplicados à ação desde o exterior”, emergindo “diretamente da vontade de viver junto com os outros no modo da ação e da fala” (HC, p. 246).²³⁵ Em outra passagem, ela relaciona o caráter heroico – que serve de modelo à compreensão do agente político – a “uma vontade de agir e falar, inserir-se no mundo e começar uma história própria”; uma espécie de “coragem, sem a qual (...) a liberdade não seria possível de modo algum” (HC, pp. 186-187). Assim, o conceito de *vontade soberana* é marcado por uma surpreendente ambiguidade. O que de algum modo, como veremos adiante, está relacionada ao duplo sentido da *liberdade*.

5. 2 A DUPLA NATUREZA DA VONTADE

A ambiguidade da crítica arendtiana da vontade soberana encontra uma forma peculiar em uma sequência de ensaios escritos em 1954, os quais versam sobre a natureza do totalitarismo e as dificuldades para compreendê-lo. Em um desses ensaios, assim como no capítulo sobre ideologia e terror adicionado em *Origens* no ano anterior, ela recorre a Montesquieu a fim de considerar a novidade da forma totalitária de governo. Seguindo a tradição do pensamento político, Montesquieu sustenta que o poder soberano é exercido nas três formas de governo conhecidas até então: a república, a monarquia e a tirania. Nas duas primeiras, o poder soberano pode estar nas mãos do povo ou nas mãos de um só homem, respectivamente, mas em ambos os casos ele é limitado pela lei. Somente tiranias dispensam a lei, pois o “poder é exercido por um indivíduo segundo sua vontade arbitrária” (EU, p. 349).

Assim, embora seja conhecido por sua teoria da divisão dos poderes, não se encontraria em Montesquieu uma crítica da *soberania* como tal. Seria Kant, diz Arendt, quem conduziria tal crítica a partir da distinção entre formas de dominação e formas de governo. As primeiras, nas quais se exerce um “poder soberano indivisível”, são vistas como ilegais, quer o poder esteja nas mãos de um príncipe, de uma classe de nobres ou do povo. “O governo constitucional ou legal é estabelecido através da divisão de poder, de modo que o mesmo corpo (ou homem) não pode fazer as leis, executá-las e julgar a si mesmo” (*idem*).

²³⁵ Em uma nota de seus diários de pensamentos escrita em 1951, Arendt sustenta – em contraste com a posição assumida o mais das vezes em suas obras publicadas – que “a vontade de poder em Nietzsche é essencialmente a vontade de ir mais além de si, não a vontade, enquanto um ‘si mesmo’, de dominar os outros” (DK, v. I, p. 134).

Contudo, encontra-se em Montesquieu, ou ao menos na leitura que Arendt apresenta de sua obra, uma crítica da *vontade* soberana. Pois, além da descrição da tirania como comando de uma vontade arbitrária, sua busca pelos *princípios da ação* não é o escrutínio de motivações e objetivos íntimos, ou de nossos apetites e desejos, isto é, ela não visa o indivíduo, mas o cidadão. A distinção revela o caráter imparcial da lei, válida para todos, bem como mostra seus limites: ela não pode interferir ou determinar as vidas privadas. Mais do que isso, diz Arendt, a questão levantada pela distinção entre indivíduo e cidadão é que “os próprios padrões de certo e errado nas duas esferas não são os mesmos e estão frequentemente em conflito” (EU, p. 353).

No entanto, as investigações de Montesquieu sugerem que “devia haver algum terreno subjacente do qual brotaria tanto o homem como indivíduo quanto o homem como cidadão”, o que significa que “havia algo mais no dilema entre as esferas pública e privada do que discrepância e conflito, ainda que eles possam entrar em conflito” (EU, p. 354). Montesquieu inclui assim uma nova questão no tradicional exame sobre a natureza das formas de governo: “O que faz um governo agir como age?” A resposta indica que além de cada estrutura política há também um princípio que o coloca em movimento. O princípio da ação em uma república é a virtude; em uma monarquia, a honra; em uma tirania, o medo.

Cada um desses princípios surgem de “elementos autênticos da condição humana e são refletidos em experiências humanas fundamentais” (EU, p. 357). Virtude é a experiência da igualdade; honra, a experiência de distinção; e o medo – cujos contornos não são explorado pelo próprios Montesquieu – é a experiência na qual a pessoa não pode igualar-se ou distinguir-se das demais, ou seja, é a experiência do isolamento. Uma vez que a ação é sempre ação em concerto, “o medo enquanto princípio de ação é em certo sentido uma contradição em termos, pois o medo é precisamente o desespero diante da impossibilidade da ação” (EU, p. 356). Logo, ele é efetivamente um princípio antipolítico. Em um desvio da famosa sentença de Karl Marx, ela escreve que o medo “pode apenas ser destrutivo”, e a tirania “é portanto a única forma de governo que traz em si própria os germes de sua destruição” (*idem*).

É também digno de nota o vínculo entre ilegalidade, medo, isolamento, impotência, violência, dominação e *vontade-de-poder*.

Da convicção sobre a própria impotência e do medo do poder de todos os outros surge a vontade de dominar, que é a vontade do tirano. Assim como a virtude é o amor à igualdade de poder, o medo é realmente a vontade ou, em sua forma pervertida, o desejo de poder. Concretamente e politicamente falando, não há outra vontade de poder senão a vontade de dominar. Pois o

próprio poder em seu verdadeiro sentido nunca pode ser possuído por um homem sozinho; o poder vem a ser, por assim dizer, sempre que os homens agem ‘em concerto’ e desaparece, não menos misteriosamente, sempre que um homem está completamente sozinho. A tirania, baseada na impotência essencial de todos os homens que estão sozinhos, é a tentativa arrogante de ser como Deus, investido individualmente de poder, em completa solidão (EU, p. 356-357).

A tirania é, portanto, o comando violento e arbitrário de uma pessoa cuja impotência, isto é, o fato de que ela está sozinha, conduz à vontade de dominar. Contudo, o poder totalitário, o novo fenômeno que precisa ser examinado em sua novidade, não é exercido por uma vontade tirânica. Arendt é cuidadosa a este respeito, a ponto de afirmar que o governo totalitário não é arbitrário. De fato, “ele obedece a uma lógica estrita e executa com precisa compulsão as leis da História e da Natureza”, as quais seriam uma “forma mais alta de legitimidade” (EU, p. 359). Mas se a lei é o que impede a vontade soberana de impor-se a todas as outras, a aplicação de uma Lei das leis diretamente sobre o corpo e a vida humana é a supressão de toda e qualquer vontade.

O conceito tradicional de lei garante relativa permanência e estabilidade, na medida em que a fonte de sua autoridade – uma lei suprema – está situada fora do tempo e nunca aparece à contingente e mutável esfera dos assuntos humanos. A lei estabiliza o mundo a fim de que possamos nos mover ao seu redor. Ao contrário, as leis totalitárias tornam-se leis do movimento, o movimento da Natureza e da História, enquanto os próprios humanos são imobilizados. Neste sentido, em consonância ao que argumentamos no terceiro capítulo, a capacidade de agir torna-se uma espécie de barreira ao movimento totalitário.

As leis foram estabelecidas para serem limites [...] e permanecerem estáticas, permitindo que os homens se movessem dentro delas; sob condições totalitárias, pelo contrário, todos os meios são levados a ‘estabilizar’ os homens, para torná-los estáticos, a fim de evitar quaisquer atos imprevistos, livres ou espontâneos que possam impedir o terror de correr livremente. [...] a nenhuma ação gratuita de meros homens é permitido interferir nisto. Culpa e inocência tornam-se categorias sem sentido; ‘culpado’ é aquele que está no caminho do terror, ou seja, quem de forma voluntária ou involuntária impede o movimento da Natureza ou da História (EU p. 361).

De forma voluntária ou involuntária. Pois nos regimes totalitários, a culpa não está relacionada a qualquer ato ou vontade de agir de tal ou qual modo. A pessoa nasce culpada ou inocente pelo simples fato de ser o que ela é. Do ponto de vista de leis sobrehumanas, não apenas as ordens de um soberano como a própria capacidade humana de agir e começar algo

novo parece arbitrária e sem sentido. Esta é a razão pela qual nenhum princípio de ação é requerido. O governo totalitário é movido por um “novo princípio que, enquanto tal, dispensa completamente a ação humana concebida como realização livre e gratuita, substituindo todo desejo e vontade de agir por uma ânsia e uma necessidade de conhecimento das leis do movimento segundo as quais funciona o terror” (EU, p. 368). Este princípio de movimento – não de ação – é a ideologia, compreendida como a imperativa coerência do pensamento lógico que reduz toda realidade a uma única força sobrehumana, capaz de explicar a totalidade dos eventos.

De fato, a ideia de que a liberdade humana é irrelevante ou está sujeita a forças sobrehumanas tornara-se preponderante no moderno pensamento político muito antes da ascensão dos regimes totalitários. Na medida em que Natureza ou História são encaradas como forças avassaladoras que subjagam todos os nossos esforços, a crença na necessidade torna qualquer noção de liberdade puramente ilusória. Assim, afirma Arendt, na pretensão totalitária de executar leis superiores, a “definição hegeliana da Liberdade como conhecimento e conformidade à ‘necessidade’ (...) encontrou uma nova e terrível realização” (EU, p. 365). Serão mostradas adiante as dificuldades dos filósofos para lidar com a liberdade e, conseqüentemente, com a faculdade da vontade. Antes disso, eu gostaria de finalizar esta seção seguindo alguns dos argumentos de Andreas Kalyvas, a fim de ressaltar a ambiguidade de Arendt no tratamento da vontade.

Arendt critica a vontade “por sua natureza solipsista, silenciosa, violenta, antipolítica, arbitrária e instável” (KALYVAS, 2004, p. 326). Mas não se trata de recusá-la completamente. Em alguns de seus escritos, ela conserva um lugar para a vontade: as experiências da pessoa com ela própria. No ensaio sobre a natureza do totalitarismo, lê-se que as ideologias totalitárias encontram “um grande e pertinente perigo” na “liberdade humana de mudar de opinião” (EU, p. 371). Neste sentido, a vontade é parceira do pensamento: ambos são livres atividades de uma vida interior. A vontade torna-se “perigosa e prejudicial” apenas quando é “introduzida na política sob a forma de uma vontade monárquica, nacional ou popular” (KALYVAS, 2004, p. 326). Mais uma vez, o pensar e o querer são parceiros. Ambos tornam-se tirânicos quando deixam a vida interior para serem expressos no mundo comum. Neste caso, a soberania “evoca práticas de comando e coerção, separando o governante do governado”, e ameaçando “a natureza multiperspectiva e plural da esfera pública ao homogeneizar e aniquilar todas as diferenças e distinções em nome de ‘Um Homem de proporções gigantescas’” (*idem*).

Por outro lado, como vimos acima, pode-se compreender o totalitarismo como a tentativa de eliminar completamente a vontade. Neste caso, não está em jogo apenas – ou principalmente – o apetite ou desejo de satisfazer interesses pessoais, mas a vontade-de-agir em uma esfera pública e política. “É precisamente esta vontade de agir o que informa as noções de coragem e heroísmo que correspondem a sua peculiar compreensão da cidadania. Ser um cidadão”, diz Kalyvas, “implica uma disposição [*willingness*] para sofrer as consequências da decisão de deixar seu lugar privado e oculto a fim de revelar-se e expor-se em frente a seus pares”. Esta “decisão para agir”, continua ele, interpretando um excerto de *A Condição Humana*, “parece emergir ‘diretamente da vontade de viver junto com os outros no modo da ação e da fala’ (...) uma decisão que flui diretamente da vontade e do eu interior” (KALYVAS, 2004, p. 332; cf. HC, p. 246).

Kalyvas foi bem-sucedido na coleção de excertos em que Arendt afirma a relevância política da vontade. Ele foi até mais perspicaz em notar que a “natureza dual da vontade” revela-se no capítulo final de *Origens*, quando o terror dos regimes totalitários e a força coerciva de suas deduções ideológicas são descritas como duas diferentes, embora relacionadas, ameaças à liberdade de movimento e à liberdade interior, ou seja, à liberdade política e a liberdade não-política. Pode não ser acurado, é verdade, identificar esta liberdade interior com a faculdade da vontade, uma vez que nesse contexto Arendt explicitamente refere-se ao pensamento (cf. OT, p. 473; EU, p. 369). Mas esta aparente confusão não anula o argumento. Pode-se replicar, por exemplo, que Arendt não havia ainda distinguido as faculdades da mente – pensar, querer e julgar – no início dos anos cinquenta. De todo modo, a força da interpretação de Kalyvas reside na ambiguidade entre duas formas de liberdade, uma experimentada na solidão e outra na vida pública. Um problema com o qual Arendt frequentemente se depara.

5. 3 A DESCOBERTA FILOSÓFICA DA VONTADE

A dualidade entre uma liberdade interior e a liberdade experimentada no mundo recebe nova formulação em palestra proferida por Arendt em 1960 e publicada no ano seguinte em *Entre o Passado e o Futuro*. Não por acaso, ela é nomeada com uma questão eminentemente filosófica: “O que é a Liberdade?”. Aqui – esta é a chave do meu argumento nesta seção – Arendt aborda a vontade de forma muito tradicional, ainda que sua abordagem da liberdade seja pouco convencional.

Ela começa apresentando as armadilhas encontradas por aqueles que se perguntam a respeito do significado da liberdade. Enquanto nossa consciência nos diz que somos livres e responsáveis por nossas decisões, toda vez que paramos para refletir sobre nossas ações, o princípio da causalidade é imposto sobre nós, ou seja, sentimos que tudo tem uma razão. Nossas premissas político-morais sobre a liberdade são opostas aos nossos esforços teóricos. Em outras palavras, qualquer pessoa pode encontrar uma causa para a decisão que foi tomada como se não houvesse motivo, isto é, como se esta fosse uma escolha absolutamente livre. De fato, ninguém poderia deixar de encontrar alguma razão, ainda que não se possa realmente saber todas as causas relacionadas aos assuntos humanos, sejam elas motivações interiores ou interferências externas.

Nesta inelutável contradição entre liberdade prática e não-liberdade teórica, não é a teoria científica, mas o “próprio pensamento (...) que parece dissolver a liberdade”. Pois mesmo que a natureza não seja governada pelo princípio da causalidade, esta é “certamente uma categoria do espírito para trazer ordem a todos os dados sensoriais” (BPF, p. 143). A solução kantiana ao impasse elabora uma distinção entre razão pura e razão prática, o sujeito do conhecimento e o sujeito com livre-arbítrio, o entendimento da razão e o ditado da vontade. Ao separar a liberdade da ação humana e a busca racional pela causalidade, Kant é capaz de estabelecer uma lei moral que tem o mesmo status das leis naturais. “Mas isto contribui pouco para eliminar a maior e mais perigosa dificuldade, a saber, que o próprio pensamento (...) faz a liberdade desaparecer – além do fato de parecer estranho, de fato, que a faculdade da vontade, cuja atividade essencial consiste em ditar e comandar, deva ser o portador da liberdade” (*ibid.*, p. 144).

O dilema do pensamento diante da liberdade tem importantes consequências para a filosofia política. Uma vez que ninguém pode falar sobre política sem referir-se à – ou acreditar na – capacidade humana de agir livremente, aquelas pessoas para as quais o pensamento é a atividade primordial parecem menos aptas a engajar-se em tais assuntos. Na verdade, sustenta Arendt, a tradição filosófica “tem distorcido, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade tal qual ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, a esfera da política e dos assuntos humanos em geral, a um domínio interior, a vontade” (*idem*). Tudo começou, de acordo com sua história da vontade, com a experiência estoica de estranhamento do mundo, a qual encontraria sua mais emblemática elaboração no pensamento de Epiteto.

Como escravos, desprovidos de seu próprio lugar no mundo, aqueles homens careciam da antiga pré-condição para a liberdade e não podiam participar da esfera política. Logo, transformaram a experiência de liberdade pública em uma experiência dentro de si mesmo, na qual um homem poderia ser um escravo e continuar livre.²³⁶ A inversão de categorias políticas romanas como *poder*, *dominação* e *propriedade*, as quais vieram-se a ser compreendidas na relação do homem consigo mesmo, provam o caráter derivado da noção de liberdade interior. “Antes de tornar-se um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade foi compreendida como qualidade de um homem livre, a qual o habilitava a mover-se, sair de casa, sair para o mundo e encontrar outras pessoas” (BPF, p. 147; cfe. BPF, p. 157). Aqui, como nos trechos de *A Condição Humana* mencionados acima, a ação exige coragem. Mas é digno de nota que esta coragem para deixar a vida privada não seja compreendida como uma vontade. Neste ensaio, a ação e a liberdade definitivamente são o avesso da vontade.

Mais precisamente, há um vínculo entre a ação, a vontade e as demais faculdades da mente, mas isto não tem nada a ver com a liberdade.

A ação, enquanto algo determinado, é guiada por um objetivo futuro cuja desejabilidade o intelecto compreendeu antes da vontade a querer, de modo que o intelecto invoca a vontade, uma vez que somente a vontade pode ditar a ação (...); reconhecer o objetivo [da ação] não é uma questão de liberdade, mas de julgamento correto ou incorreto. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue o julgamento, ou seja, a cognição do objetivo correto e, em seguida, ordena sua execução. O poder de comandar, ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas uma questão de força ou fraqueza (BPF, p. 150).

A ação, neste sentido, é compreendida como uma ferramenta empregada pela vontade em nome do intelecto, cujos objetivos são reconhecidos como adequados por um julgamento preciso dos assuntos pertinentes.²³⁷ No entanto, segundo a teoria arendtiana, esta não é uma ação genuína. Enquanto possibilidade de “chamar ao ser algo que não existia antes”, a ação deve ser livre de motivações e objetivos, não deve estar “nem sob a orientação do intelecto, nem sob a ditadura da vontade” (BPF, p. 150). Então, o que impulsiona a ação? Arendt

²³⁶ De fato, a negação da liberdade pública e a retirada para a interioridade – “seja na forma de um diálogo interior que, desde Sócrates, chamamos de pensamento, ou de um conflito consigo mesmo, a luta interior entre o que eu gostaria de fazer e o que eu faço” – são atribuídas a toda tradição filosófica. (BPF, p. 155).

²³⁷ Em *A Vida do Espírito* ela reverte esta posição, dizendo: “uma vontade que não é livre é uma contradição em termos – a menos que se compreenda a faculdade da volição como mero órgão executivo auxiliar para qualquer coisa que o desejo ou razão tenham proposto” (LMW, p. 14).

recorda seus estudos sobre Montesquieu, afirmando que a ação “brota de algo completamente diferente, a qual (...) eu chamarei de princípio”, algo que “torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato” (BPF, pp. 150-151). Em seguida, a partir de uma analogia entre conceitos políticos e artísticos, volta-se a um de seus escritores políticos prediletos. O conceito maquiaveliano de *virtù* é comparado à excelência das artes performáticas, as quais não encontram seu fim em um produto, mas na própria performance, o que exige a presença de um público. Cabe ressaltar a oposição, vagamente articulada, entre *soberania* e *virtuosidade*. Enquanto a primeira é descrita como “o ideal de livre-arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo contra eles”, para demonstrar sua virtuosidade em uma performance, pelo contrário, “os homens precisam da presença de outros diante dos quais eles possam aparecer” (BPF, p. 152, 162).

Ainda no ensaio sobre a liberdade, o Cristianismo é apresentado como o segundo grande momento na descoberta filosófica da vontade. De fato, este seria um momento crucial. Arendt chega a dizer que Paulo foi o primeiro a conceber uma liberdade não-política e que a questão da liberdade como tal não teve espaço dentro da filosofia antes de Agostinho. Ora, qual seria então a diferença entre a noção de vontade derivada do afastamento estoico em relação ao mundo público-político e a noção de vontade concebida pelo Cristianismo? Em primeiro lugar, mais do que um conflito entre a vida interior e o mundo externo, ou entre razão e paixão, duas faculdades distintas, o que emerge é “um conflito dentro da própria vontade” (BPF, p. 157). Até então, a única dualidade dentro das faculdades do espírito reconhecida pela tradição era o diálogo consigo mesmo, o diálogo do pensamento. Mas este não é um conflito. Pelo contrário, o pensamento é coerente justamente quando não se contradiz.²³⁸ Além do mais, a dicotomia do querer não coloca o ‘eu’ interior em movimento, como faz o pensamento. Pelo contrário, “ele o paralisa e o tranca dentro de si mesmo; querer na solidão é sempre *velle* e *nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo” (*idem*).

É surpreendente que a faculdade que deveria ser capaz de comandar a ação termine presa em uma batalha consigo mesma, como se alguém pudesse desobedecer a si próprio. Esta “monstruosidade” é explicada pelo fato de que a vontade é mais uma vez vivida como uma experiência de impotência, como se o eu-querer fosse destacado do eu-posso. “Historicamente, os homens descobriram a vontade quando experimentaram sua impotência e não seu poder, quando disseram com Paulo: ‘Pois a vontade está presente; mas não encontra a maneira de

²³⁸ Em *A Vida do Espírito*, lê-se, pelo contrário, que a possibilidade da vontade contradizer a si própria é a marca de sua liberdade (LMW, p. 5), afirmação inconcebível no ensaio sobre a liberdade.

executar aquilo que é bom” (BPF, p. 160). Esta situação faz nascer a noção de vontade-de-poder ou, mais precisamente, é a razão pela qual “a vontade, a força de vontade e a vontade-de-poder são para nós noções quase idênticas; o lugar do poder é para nós a faculdade da vontade tal como foi conhecida e experimentada pelo homem na relação consigo mesmo” (BPF, p. 158). Contudo, a concepção cristã distingue-se da estoica na medida em que o ego desejante sente a impotência “dentro de si mesmo, na ‘habitação interior’ (*interior domus*), onde Epiteto ainda acreditava ser o homem um mestre absoluto” (BPF, p. 160).

Incapaz de fazer aquilo que quer, o eu-querer se dedica a um empreendimento destrutivo. Na veia de sua análise do imperialismo como origem dos regimes totalitários, Arendt descreve a vontade-de-poder como uma vontade-de-opressão trazida à tona por uma situação antipolítica, em que a pessoa não está apenas isolada das demais ou em guerra com elas, não apenas focada em seus próprios interesses e objetivos, mas também capturada pelo seu próprio eu. O eu-querer “permanece sujeito ao eu [*self*], o contra-ataca, estimula-o, incita-o ainda mais ou é arruinado por ele” (BPF, p. 161). A expansão de poder – compreendido como habilidade de adquirir, possuir e acumular mais poder – é incapaz de levar alguém além de si mesmo. “Por mais longe que a vontade-de-poder possa chegar, e mesmo que alguém possuída por ela comece a conquistar o mundo inteiro, o eu-querer jamais poderá livrar-se de si mesmo; ele permanece sempre vinculado a ele e, de fato, sob sua servidão” (*idem*).

A noção de soberania carrega a suposição de que um corpo político deve ser todo poderoso, único e indivisível como o sujeito individual. Mas tal comunidade só poderia existir mediante o constante uso da violência que restringe e elimina toda diferença. Outra forma de comunidade seria aquela em que os assuntos são “negociados dentro de uma elaborada estrutura de laços e vínculos” (BPF, p. 162) entre pessoas que vivem juntas e se comprometem umas com as outras. Estas não são relações entre soberanos, mas relações de não-soberania. Na última seção do ensaio sobre a liberdade, Arendt recorda as noções grega e romana de ação – *archai* and *prattein*; *agere* and *gerere* ou *res gestae* – compreendida como um duplo evento, o começo de algo novo e sua realização coletiva. Devemos manter isto em mente daqui em diante, a fim de compreender de que modo a renúncia da soberania – ou seja, a renúncia de si mesmo – está articulada com a capacidade de agir e começar algo novo.

5. 4 A FONTE DA AÇÃO

Na introdução à discussão sobre o “Querer” em *A Vida do Espírito*, Arendt apresenta um problema muito semelhante àquele que abre seu ensaio sobre a liberdade, a saber, como conciliar a liberdade humana com as leis da causalidade, os imperativos da Natureza e da História ou a onisciência de um Deus todo-poderoso. No entanto, uma importante mudança já se faz evidente na segunda página, quando ela afirma que a maior dificuldade na discussão sobre a vontade é o fato de que esta faculdade tem sido “consistentemente duvidada e refutada por uma eminente série de filósofos” (LMW, p. 4). Assim, a história da vontade, mesmo convocando os mesmos personagens – Epiteto, Paulo, Agostinho, Hobbes, Montesquieu, entre outros – é agora escrita de outra perspectiva. Não se trata mais de atribuir à tradição filosófica a descoberta da vontade a partir de uma inversão do conceito de liberdade pública, como se o querer não pudesse senão ser compreendido na oposição ao agir livremente. Ao contrário, Arendt agora afirma que os filósofos foram incapazes de lidar com a vontade justamente por causa de sua “inevitável conexão com a Liberdade” (LMW, p. 5; cfe. p. 26). Em uma notável reviravolta, ela aproxima *vontade* e *ação*, nomeando a primeira como “fonte” da última e perguntando “se os homens de ação não estariam talvez em melhor posição para lidar com os problema da Vontade do que os homens de pensamento” (LM, p. 6).

Esta seção, na qual se encerra nossa pesquisa a respeito do problema político do princípio, se debruça sobre as mudanças no pensamento tardio de Arendt a respeito da vontade. Trata-se de avaliar alterações naqueles aspectos que fariam dela uma faculdade antipolítica por excelência: a) o afastamento do mundo, a solidão, a impotência e a servidão ao próprio ‘eu’; b) sua tendência à homogeneização e a consequente destruição das diferenças; c) seu caráter de decisão soberana, sem precedentes e irrestrita. Minha hipótese é que Arendt não nega ser a vontade experimentada na vida interior, assim como o pensamento, embora esta não seja mais – ou não necessariamente – a hospedagem de um sujeito soberano. Antes de traçar este argumento, eu gostaria de sublinhar brevemente o irrecusável pré-requisito para a politização da vontade: o conceito linear de tempo.

O tempo não foi tema de suas primeiras considerações sobre a vontade, mas tornou-se crucial em *A Vida do Espírito*. De fato, não o conceito de tempo em si mesmo, mas o futuro, em que nossas palavras devem ser confirmadas, é tematizado em uma passagem de *A Condição Humana* onde a promessa é descrita como “a memória da vontade” (HC, p. 245). Em seu último livro, a vontade é descrita como “nosso órgão mental para o futuro” (LM, p.

13). É evidente que tanto a promessa quanto a vontade lidam com o futuro.²³⁹ Logo, lidam com aquilo que está ausente, coisas que não existem e podem nunca vir a ser. Em outras palavras, elas lidam com o contingente. Os gregos tinham uma expressão para o que veio a ser por acidente: *kata symbebekos*. No entanto, eles não tinham uma palavra para a vontade.²⁴⁰ Esta lacuna, argumenta Arendt, está de acordo com seu conceito circular de tempo. Assim como o credo judaico-cristão na criação divina e, conseqüentemente, seu conceito linear de tempo estão de acordo com a noção de vontade como algo que se projeta para o futuro.

Logo, diz Arendt, é surpreendente que a filosofia moderna, com sua noção de progresso e sua fé no futuro, suspeite da vontade. Na verdade, esta suspeita é encontrada tanto nos pré-modernos – ou pós-medievais – quanto nos contemporâneos. De Hobbes a Heidegger, incluindo Descartes, Espinosa, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, entre outros, encontram-se basicamente as mesmas questões. Como compreender uma vontade livre? Como algo poderia vir a ser ao mesmo tempo em que poderia não existir? Como pode ser o caso de vivermos em uma história sem sentido, sem causa ou finalidade última? Como poderíamos suportar a pura contingência? A resposta unânime é: não podemos.

A solução filosófica para esse dilema é sempre submeter a liberdade ao reino da necessidade – que é também o reino do pensamento, na medida em que ele está sempre olhando para trás a fim de classificar e compreender o que aconteceu. Tudo o que acontece torna-se necessário, por assim dizer, simplesmente porque aconteceu. “Na perspectiva da memória, isto é, olhando retrospectivamente, um ato livremente realizado perde seu ar de contingência por ser agora um fato consumado, por ter se tornado parte e parcela da realidade em que vivemos. (...) [O] ato aparece a nós agora com a máscara da necessidade” (LM, p. 30). O grande modelo desta mirada retrospectiva é a Filosofia da História de Hegel.

Em suma, Hegel buscaria reconciliar duas visões de tempo contraditórias, uma que recorda o passado e outra que projeta o futuro, o ego pensante e o ego desejante. Ele o faz transformando o ciclo em um conceito progressivo de tempo que não tem a forma de uma

²³⁹ O vínculo da *vontade* com a *promessa* – conseqüentemente, seu caráter político – é ainda mais nítido em palestra ministrada no ano de 1966: “A vontade cindida é a vontade exercida no isolamento, não com respeito aos outros. Eu faço e recebo promessas com os outros; nenhuma promessa dada apenas a mim mesmo é realmente obrigatória” (ARENDT, Hannah. *Basic Moral Propositions*, 024554. *Lectures – University of Chicago*. In Hannah Arendt Papers, Series: Subject File, 1949-1975. Washington, D.C, United States of America: Manuscript Division, Library of Congress).

²⁴⁰ Os gregos conheciam o ato voluntário, *hekon*, no qual alguém está em posse de suas capacidades físicas e mentais. O que não implica liberdade de escolha. Arendt argumenta, na décima sétima seção de *A Vida do Espírito*, que o conceito aristotélico de *proairesis*, a preferência entre duas possibilidades, seria uma espécie de precursor da vontade.

linha, mas de uma espiral, de modo que o futuro é sempre determinado a realizar o passado, ou seja, o futuro é o retorno ao passado e sua superação. Um dos problemas levantados por Arendt à compreensão hegeliana da vontade é que seu poder de negação – a possibilidade de dizer ‘não’ ao presente, transcendendo o que é dado para começar algo que não existe e pode nunca vir a ser – seria determinado pela existência daquilo que *é*.

A razão pela qual Hegel poderia interpretar o movimento histórico-mundial em termos de uma linha *ascendente* (...) deve ser encontrada em sua suposição nunca questionada de que o próprio processo dialético *começa* a partir do Ser, toma o Ser como dado (em oposição a uma criação *ex nihilo*) em sua marcha (...). O Ser inicial empresta a todas as futuras transições sua realidade, seu caráter existencial e as impede de cair no abismo do Não-Ser (LMW, p. 50).

A preponderância do Ser sobre o não-Ser ou sobre o devir é tematizada diversas vezes no decorrer do livro. Deixemos a questão de lado. Por ora, é importante notar que parte fundamental do pensamento hegeliano está também preocupado com a liberdade e, conseqüentemente, com a posição do ego desejante em relação ao futuro. “A primazia do passado”, Arendt escreve seguindo Alexandre Koyré, “desaparece inteiramente quando Hegel discute o Tempo”. A história encontra sua realização no futuro; e a partir da negação do presente é que o ser humano “cria seu próprio futuro” (LMW, pp. 40-41). Daí que a autoprodução da humanidade seja para Hegel a autoconstituição do tempo; pois o homem – como afirmara também Agostinho – não apenas está no tempo; o homem *é* tempo. “Sem ele, pode haver movimento, mas não haveria Tempo. Nem poderia haver se a mente do homem fosse equipada apenas para pensar, para refletir sobre o dado, sobre o que é como é e não poderia ser de outra forma (...). [A] mente produz o tempo somente em virtude da vontade, seu órgão para o futuro” (LMW, pp. 42-43).

A vontade enquanto órgão para o futuro está relacionada ao poder de começar algo novo. Nesta abordagem, ao menos um de seus aspectos antipolíticos desaparece. Ela não é mais experimentada como o inverso da liberdade pública, como estranhamento em relação ao mundo e mergulho na interioridade. “A vontade sempre quer *fazer* algo” – enquanto o pensar “depende do ‘fazer nada’” (LMW, p. 37). Em nítido contraste com suas antigas considerações, há uma conexão fundamental entre querer e agir. Ora, se a vontade “pressupõe um eu-posso que não está de modo algum garantido”, sua inquietação seria encerrada “apenas por um eu-posso-e-eu-faço, ou seja, pela interrupção de sua própria atividade e libertação da mente de seu domínio” (LMW, p. 37). Mas o ego desejante não pode libertar a si mesmo do conflito

entre *querer* e *não querer*. Ele aguarda pela redenção que viria apenas com a ação. Isto depende, por sua vez, de uma decisão que retira o ‘eu’ de dentro de si mesmo, lançando-o no mundo comum onde ações podem ser concretizadas. Um mundo compartilhado. Logo, a vontade não é mais serva do ‘eu’, nem pretensa senhora do outro. Ela não se mostra como vontade-de-poder, mas como vontade-de-agir.

A despeito de sua busca pela redenção, o querer não é mais concebido como uma experiência de impotência. A conexão entre querer e e agir é “surpreendente”, diz Arendt em diálogo com Agostinho, porque “a vontade deve estar presente para o poder ser operativo”; e o poder, é desnecessário dizer, deve estar presente para ser aproveitado pela vontade” (LMW, p. 88). Contudo, como em seu tratamento de outros conceitos, a conexão é estabelecida por uma distinção; ela é uma “relação distintiva” (DUARTE, 2013, p. 51), a relação entre “coisas que são inseparáveis, embora distintas” (LMW, p. 99). Neste caso, embora relacionada com o mundo exterior, a “liberdade da vontade” reside “exclusivamente em um poder interior de afirmação ou negação que não tem nada a ver com qualquer efetiva *posse* ou *potestas* – a faculdade necessária para realizar os comandos da ação” (LMW, p. 88). Consequentemente, contra ambos Paulo e Epiteto, a vontade não é impotente nem onipotente.

Na discussão da filosofia estoica, a vontade parece ser completamente soberana; ela é a “grande realizadora”, “o órgão capaz de comandar”. Contudo, seu poder

(...) depende da decisão soberana de se preocupar apenas com as coisas dentro do poder do homem, e estas residem exclusivamente na interioridade humana. (...) Uma vez que o homem, em outras palavras, é totalmente impotente no mundo real, ele recebeu as milagrosas faculdades da razão e da razão, as quais permitem que ele reproduza o exterior [...] dentro de sua mente, onde ele é incontestavelmente senhor e mestre (LMW, p. 78).

Arendt problematiza o estoicismo afirmando que “apenas quando a força de vontade alcançou seu climax, o ponto em que ela pode querer o que *é*, não estando, portanto, ‘em desacordo com as coisas externas’, apenas neste momento pode-se dizer que ela é onipotente” (LMW, p. 81). Mais uma vez, como em sua discussão da Filosofia da História de Hegel, a vontade é concebida pelos pensadores a partir da primazia do Ser.

Esta não é a única salvaguarda dos filósofos. Uma vez que o querer é a experiência de “uma contínua ‘batalha’ (*agon*)”, “uma luta incessante com a vontade contrária”, luta na qual o sujeito encontra “a si mesmo *como seu próprio* inimigo”, a soberania é alcançada somente por meio da vitória de um sobre outro. Isto seria, “do ponto de vista do ego pensante, o pior que poderia acontecer com o dois-em-um” (LMW, pp. 82-83). Afinal, o pensamento é

exercido como diálogo consigo mesmo. Tal diálogo requer não apenas a manutenção da dualidade, como o acordo entre as partes. Pelo contrário, a experiência de querer algo é também a experiência de não querê-la. A vontade é sempre acompanhada por uma contravontade, ou melhor, por “diversas vontades” (LMW, p. 94). Nossa mais controversa faculdade “tem uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento, que mesmo em sua forma mais livre, especulativa, não pode escapar à lei da não-contradição” (LMW, p. 5).

A “possibilidade de resistir”, o “poder de desobedecer, (...) de consentir ou divergir, de dizer Sim ou Não (...), aceitar ou discordar o que é factualmente dado”, em suma, o poder de “transcender a própria factualidade do Ser”, parece ser insuportável para os homens de pensamento (Cfe. LMW, pp. 27, 68, 83, 129-30).

Esse poder deve ter parecido algo horrível, verdadeiramente avassalador para a mente humana, pois nunca houve um filósofo ou teólogo que, depois de ter prestado a devida atenção ao Não implícito em cada Sim, não tenha imediatamente recuado e exigido um consentimento categórico, aconselhando o homem, como o fez Sêneca em frase citada com grande aprovação por mestre Eckhard, a ‘aceitar todas as ocorrências como se ele próprio as tivesse desejado e pedido’ (LMW, p. 83).

O que é insuportável para a necessidade filosófica de unidade e coerência é a própria possibilidade do conflito, da dissidência, da desobediência, do desacordo. Deve estar claro agora que o aspecto antipolítico das faculdades do espírito é alimentado por uma ilusão solipsista cujo resultado é o ataque de um filósofo-rei, de uma vontade soberana ou de um juiz supremo sobre a esfera público-política. Pelo contrário, quando se enfatiza a relação das faculdades do espírito com a ação, sua conexão com a pluralidade da vida público-política, elas passam a ser compreendidas como experiências de uma múltipla subjetividade, a qual não pode ser reduzida a figura de um sujeito soberano, da mesma forma que a pluralidade humana não pode ser reduzida a um único homem.

A multiplicidade da condição humana não diz respeito apenas à experiência agonística da vontade. O ‘eu’ é partilhado em suas diversas faculdades. Não se trata apenas da tradicional distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, pois, como Arendt argumenta em *A Condição Humana*, as próprias atividades são distintas entre si, bem como o são o pensar, o querer e o julgar. Neste ‘eu’ fragmentado, não há precedência de uma capacidade sobre outra. O ‘eu’, nas palavras de Bonnie Honig, “é o lugar de diversas batalhas”, o “sujeito como multiplicidade (...), uma pluralidade cujas partes, na falta de qualquer ordem hierárquica, frequentemente engaja-se em uma batalha pelo domínio” (HONIG, 1993a, pp. 82-83).

Em *A Vida do Espírito*, parece que uma dessas faculdades estaria encarregada de reunir todas as outras. Porém, antes de discutirmos a “força vinculante da vontade” (LMW, p. 100), devemos notar que uma entre as três tendências antipolíticas da vontade parece persistir até aqui. Se nossa leitura está correta, permanece a concepção da vontade como decisão soberana. A fim de melhor compreendermos esta insistente questão, pode ser útil retornarmos algumas páginas e citarmos o modo como a própria Arendt sumariza sua discussão de Agostinho. Gostaria de sugerir que possamos ler tais palavras tendo em mente uma analogia com a vida público-política.

Primeiro: A divisão dentro da Vontade é um conflito, não um diálogo, independente do conteúdo que é desejado. Uma vontade ruim não é menos dividida do que uma boa vontade e vice-versa. Segundo: A vontade como comandante do corpo não é mais do que um órgão executivo da mente e, como tal, não é problemática. O corpo obedece à mente porque não possui nenhum órgão que tornaria possível a desobediência. A vontade, dirigindo-se a si mesma, desperta a contra-vontade porque o intercâmbio é inteiramente mental; uma disputa é possível apenas entre iguais. Uma vontade que fosse ‘inteira’, sem uma contra-vontade, já não poderia ser uma vontade propriamente dita. Terceiro: Uma vez que comandar e exigir obediência está na natureza da vontade, também é de sua natureza ser contrariada. Finalmente: No âmbito das *Confissões*, não é oferecida nenhuma solução para o enigma dessa faculdade ‘monstruosa’; continua sendo um mistério o modo como a vontade, dividida contra si mesma, finalmente atinge o momento em que se torna ‘inteira’ (LMW, pp. 95-96).

Tal momento, o momento da decisão, parece vir de lugar algum, baseado em nada e guiada por nenhuma regra. Em uma expressão recorrente na teoria política contemporânea, esta seria uma decisão excepcional. De fato, na discussão das consequências que Duns Scotus retira de Agostinho, um conceito político semelhante aparece em cena junto com um conceito teológico. A “redenção”²⁴¹ vem do ato que – frequentemente como um *coup d’état*, na feliz expressão de Bergson – interrompe o conflito entre *velle* and *nolle*” (LMW, p. 101). Estaríamos, no fim de toda nossa jornada, diante de uma decisão arbitrária? Nenhuma outra solução é dada por Agostinho, diz Arendt, “exceto ao final de *Confissões*, quando ele repentinamente começa a falar sobre a Vontade como uma espécie de Amor, ‘o peso de nossa alma’” (LMW, pp. 95-96).²⁴²

²⁴¹ Esta redenção, diz Agostinho, não poderia vir através da graça. Arendt argumenta jocosamente que seria “difícil imaginar a graça de Deus decidindo se eu deveria ir ao teatro ou cometer adultério” (LMW, p. 97).

²⁴² Aqui, gostaria de situar-me entre a leitura de Honig, segundo a qual *A Vida do Espírito* não representa uma mudança substancial no corpus arendtiano, e o argumento de Kalyvas a respeito de uma “mudança abrupta” no último trabalho. Para Kalyvas, em sua “confusa” e “autodestrutiva” explicação, Arendt “falha (...) em vincular

A ideia vem do tratado de Agostinho sobre o mistério da Santíssima Trindade. Esta é uma relação entre substâncias distintas, que formam uma unidade; uma relação entre iguais. Tendo o homem sido criado à imagem divina, também em nós deve haver relação semelhante. Agostinho a encontra na mente humana, distinguindo Intellecto, Memória e Vontade, as quais são independentes e mutuamente relacionadas. “Essas três faculdades são igualmente classificadas, mas sua Unidade é devida à Vontade” (LMW, p. 99). Pois a vontade indica aquilo que deve ser compreendido e lembrado, reunindo as capacidades do intelecto e da memória. Ela o faz chamando nossa atenção e como sua força “une a interioridade da mente com o mundo exterior”, a vontade pode ser denominada a “fonte da ação” (LMW, p. 101).

Relembremos por um instante nosso percurso. Neste capítulo, busquei mostrar a inegável ambiguidade no tratamento da vontade ao longo da obra de Arendt. Compreendo esta ambiguidade da seguinte maneira. Por um lado, ela assume o discurso filosófico sobre a interioridade da vontade, ainda que o faça recusando a ideia antipolítica de uma liberdade estritamente privada. Por outro lado, a vontade adquire uma dimensão política quando se admite que agentes políticos possam ser mais aptos a compreendê-la, ou seja, quando se tenta compreender a vontade do ponto de vista da ação. Mas o que torna as faculdades do espírito aparentemente opostas à vida política é uma ilusão solipsista. Pelo contrário, a conexão entre vontade e ação – na qual a primeira é concebida como “fonte” da última, portanto, conforme a pluralidade do mundo público-político – depende da partição das faculdades humanas.

suas próprias observações sobre a vontade com a ação e a liberdade política, colocando-as dentro de um quadro sistemático e coerente” (KALYVAS, 2004, p. 338). Tal esforço teria sido capaz de desatar alguns nós de sua teoria, inclusive a relação entre liberação e liberdade, ou seja, entre um ato pré-político e a ação política propriamente dita. A reavaliação da vontade poderia transpor o abismo entre essas duas noções. Neste sentido, Kalyvas oferece uma elaborada teoria da decisão compatível com formas democráticas de deliberação.

Honig, por sua vez, admite que “a vontade em *A Vida do Espírito* não é compatível com suas explicações anteriores”, afirmando, no entanto, que esses dois momentos são “marcados por importantes continuidades, à luz das quais a mudança em sua perspectiva torna-se de importância limitada” (HONIG, 1988, p. 79). A grande diferença em relação ao projeto de Kalyvas diz respeito à possibilidade de cruzar o abismo entre liberação e liberdade. “Aqui, como em outros lugares, a explicação arendtiana da vida interior está em paralelo com sua teoria política. Assim como a liberação da necessidade prepara o palco para a constituição da liberdade no mundo político, também a liberação do ‘eu’ privado, levada a cabo por um golpe de estado da vontade, oferece as condições para o aparecimento do ‘eu’ atuante, cuja ação torna a liberdade manifesta no mundo. Mas o próprio querer não é nem livre nem não-livre, no estrito sentido arendtiano. E não há ultrapassagem entre liberação e liberdade, entre querer e agir” (*ibid.*, p. 80). Parece-me, contudo, que não se encontra em *A Vida do Espírito* uma “abordagem rigorosamente desdenhosa em relação à vida interior do ‘eu’” (*ibid.*, p. 78). Se fosse assim, não poderíamos dizer que “a pluralidade interior do ‘eu’ é a fonte” ou o “impulso para a ação” (HONIG, 1993, p. 117).

Concordo com a insistência de Honig em manter, na sua leitura de Arendt, o abismo entre querer e agir, ou pelo menos com a hipótese de que não seja tão fácil cruzar este abismo, na medida em que na ação “há um hiato marcado pela contingência – por um momento tudo é incerto” (*ibid.*, p. 80). O que falta para tanto para Honig quanto para Kalyvas, penso eu, é uma consideração a respeito da transformação da Vontade em Amor, conforme a exposição que segue.

A condição humana passa a ser compreendida como a experiência de um ‘eu’ múltiplo e conflituoso. Isto muda o aspecto antipolítico da vontade no que diz respeito ao seu afastamento do mundo e sua tendência à homogeneização. Contudo, persiste o problema de como o conjunto das faculdades humanas é reunido; de como alguém para de pensar ou querer para começar a agir; ou ainda, de como se resolve o conflito entre seus desejos pessoais, ou entre tais desejos e suas obrigações morais, entre o interesse privado e a preocupação com o mundo público. Dissemos que a vontade, segundo Arendt, é a faculdade responsável por tal decisão. Mas como pode o ego desejante decidir a direção de nossas ações estando ele próprio preso em uma batalha consigo mesmo? Sua redenção, como vimos acima, vem da ação; mas a ação, paradoxalmente, brota da vontade. Em outras palavras, na batalha que cada um traz de si, permanece o problema de como decisões são tomadas. O mesmo pode ser pensado analogamente a respeito de nossas decisões coletivas.

Em *A Vida do Espírito*, a solução “ocorre através de uma transformação da própria Vontade, sua transformação em *Amor*”; pois o amor é “obviamente o mais bem-sucedido agente de ligação”. O amor atrai, vincula e mantém as coisas reunidas. Diferentemente da vontade, que encontra seu fim na realização do que foi desejado, o amor “permite que a mente ‘permaneça firme [*steadfast*] a fim de *desfrutá-lo*”. Como sabe qualquer pessoa apaixonada, “toda a mente ‘está naquelas coisas sobre as quais se pensa com amor’” (LMW, pp. 102-103). Há um sentido de permanência que não se confunde com o fim de todo movimento, a absoluta quietude da morte. O amor continua. Mas ele também chama nossa atenção; nos faz parar sem nos paralisar. O amor nos faz persistir.

A vontade transformada em amor não apenas unifica a multiplicidade do ‘eu’ como também cria, por assim dizer, um ‘eu duradouro’.²⁴³ Nas palavras de John Stuart Mill citadas por Arendt: “(...) é óbvio que ‘eu’ sou ambas as partes em disputa; o conflito ocorre entre eu e eu mesmo. (...) O que Me causa ou, se preferir, causa a identificação de minha Vontade com um lado ou com outro, é que um dos Eu representa um estado mais *permanente* de meus sentimentos do que os outros” (LMW, p. 96). Se é verdade que a reiteração da lei, como afirma Judith Butler (seção 3.10), é sempre a oportunidade de transgredi-la, também é verdade que a contínua confirmação de meus atos conforma minha personalidade. O querer transformado em amor “cria o próprio caráter e, por isso, foi algumas vezes compreendido

²⁴³ Este “eu duradouro” pode então ser responsabilizado por suas ações. De acordo com Bethania Assy, estes são os principais resultados da relação entre vontade e ação: “não só a vontade pode ser considerada como o correspondente mental da ação que realiza nossa singularidade (*principium individuationis*), como está necessariamente atrelada à noção de responsabilidade” (ASSY, 2002, p. 34).

como o *principium individuationis*, a fonte da identidade específica da pessoa” (LMW, p. 195). O amor assim compreendido funciona como uma espécie de “força gravitacional da alma” (LMW, p. 104), o peso que nos estabiliza, como o lastro de um navio.²⁴⁴

Enfim, a reavaliação arendtiana da vontade enquanto faculdade coerente com a ação política remove seu aspecto arbitrário e violento através do que ela denomina como a transformação da vontade em amor – seguida de um apelo à faculdade do juízo, o qual permanecerá inexplorado nos limites de nossa pesquisa.²⁴⁵ Cabe ainda recordar que o amor – o qual merece uma discussão mais detalhada a respeito dos diversos sentidos atribuídos no decorrer de sua obra – está relacionado a outro importante conceito: *Amor mundi*. Já em 1966, Arendt encerra uma palestra ministrada na Universidade de Chicago afirmando que “o amor do mundo constitui o mundo para mim, ajusta-me a ele”.²⁴⁶ Não se trata apenas de nos conformar ao mundo, como também de preservá-lo. Como adverte Bethânia Assy, “o *Amor Mundi* é o amor pelo que é criado através da ação em conjunto, o amor que torna duráveis as invenções da liberdade política, assim como proporciona uma realidade estável para as futuras gerações” (ASSY, 2002, p. 51).²⁴⁷

Para concluir, não parece exagerado dizer que a reavaliação da vontade lança nova luz sobre a teoria política arendtiana. Mais do que isso, embora não possa ser facilmente transposta para uma teoria da deliberação e do consenso, acredito que tal leitura possa nos dar uma chave para pensar os conflitos políticos de nosso tempo e esboçar um entendimento de como decisões são – ou poderiam ser – tomadas em uma esfera pública. Neste sentido, é importante ressaltar sua crítica da vontade soberana como renúncia de si mesmo e reconhecimento da multiplicidade do ‘eu’. Arranjos políticos não são feitos por uma única pessoa ou por um sujeito coletivo; não são realizados na relação consigo mesmo ou com seus iguais, mas precisamente pelo abandono de si e de sua identidade. A política ocorre quando deixamos as preocupações estritamente privadas, pessoais, próprias, quando saltamos do

²⁴⁴ Lembremos o papel dos antigos senadores romanos cuja autoridade, segundo Plutarco, deveria manter o equilíbrio da comunidade – “como o lastro em um navio”. Esta *gravitas*, “a habilidade de suportar este peso, torna-se o traço proeminente do caráter romano” (BPF, p. 123; cfe. seção 4.1).

²⁴⁵ Bethania Assy (2015) oferece uma avaliação da relação entre *vontade* e *juízo* no pensamento tardio de Hannah Arendt. Para ela, a vontade se aproxima da ação (como fundamento não-político da liberdade), derivando-se uma “ética da responsabilidade”. Parece-me que sua interpretação difere sutilmente da aqui apresentada por relegar a vontade a uma dimensão pré-política, guardando ao juízo a tarefa de cultivar um *ethos* público. No entanto, como afirma a própria Arendt, se pela faculdade da vontade afirmamos e negamos a realidade, então “há realmente um elemento do querer em todo julgamento” (ARENDT, Hannah. *Basic Moral Propositions*, *op.cit.*, 024560).

²⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Basic Moral Propositions*, *op.cit.*, 024560.

²⁴⁷ Para outra leitura sobre o *amor* como conceito político em Hannah Arendt, veja-se Duarte (2003).

fundo obscuro de nossas mentes e corações a fim de nos expor ao público, perdendo-nos entre os outros e, finalmente, encontrando um ‘eu’ ou um ‘nós’ – o povo, a gente, a comunidade, a humanidade – que nos era desconhecido e que nunca poderia ser revelado por si mesmo. Assim, a tarefa de buscarmos um novo princípio revela a própria humanidade como *questão*. O que não implica a dissolução dos fundamentos da vida política ou sua relativização em uma miríade de posições sem sentido ou relação, mas o fato de que nossa humanidade está a todo momento colocada no modo como vivemos e amamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Escritos de Arendt

- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Jerome Kohn (org.); Pedro Jorgensen Jr. (trad.). RJ: Difel, 2008.
- _____. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: Penguin, 2006.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Jerome Kohn (org.); Denise Bottmann (trad.). São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; Editora UFMG, 2008.
- _____. *Crises da república*. José Volkmann (trad.). São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Denktagebuch: 1950 bis 1973 – vol. 1*. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (ed.). Munich: Piper, 2002.
- _____. “Expansion and the philosophy of power”. In: *The Sewanee Review*, vol. 54, n.4, 1946, pp. 601-616.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Denise Bottmann (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. “Imperialism: the road to suicide – the political origins and use of racism”. In: *Commentary* 1, n.4, 1946.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. André Duarte (trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Love in Saint Augustine*. (ed. Joanna Scott e Judith Stark). Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad.: Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. “Philosophy and Politics”. In: *Social Research*, vol. 57, No. 1, 1990, pp. 73-103.
- _____. *Sobre a revolução*. Denise Bottmann (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. “Sobre el imperialismo”. In: *La Tradición Oculta*. Trad.: R. S. Carbó y Vicente G. Ibáñez. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- _____. “Sobre Hannah Arendt”. Adriano Correia (trad.). *Inquietude*, vol. 1, n° 2, 2010.
- _____. *The human condition*. 2ed. Margaret Canovan (introd.). Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- _____. *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- _____. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1985.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Adriano Correia (trad.). *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.7, 2/2005, p. 175-201.
- ARENDT, H.; HEIDEGGER, M. *Correspondencia 1925-1975*. Ursula Ludz (ed.); Adan Kovacsics (trad.). Barcelona: Herder, 2000.
- ARENDT, H.; JASPERS, Karl. *Correspondence 1926-1969*. Robert Kimber; Rita Kimber (trad.). Lotte Kohler, Hans Saner (ed.). New York, San Diego, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Outros autores

- ABENSOUR, Miguel. *Para una filosofía política crítica – Ensaíos*. Trad.: Scheherezade P. Cañadas, Jordi Riba. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autonomoma Metropolitana, 2007.

ADVERSE, Helton. “Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo”. *Filosofia Unisinos*, 13(1), jan/apr, 2012a, pp. 39-56.

_____. “Arendt, a democracia e a desobediência civil”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos* | Belo Horizonte | n. 105 | jul./dez, 2012b., pp. 409-434 .

_____. “Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência”. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v. 6 – n. 12, p. 556-569, Jul./Dez. 2015.

_____. “Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política”. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n.17, 2016, pp. 46-59. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> (último acesso: 26/09/2017).

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Henrique Burigo (trad.). Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. “Movimento”. Selvino Assmann (trad.). *Interthesis*. Vol. 3, n. 1, Floripanolis, Janeiro-Junho, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/748>. Último acesso: 18/07/2016].

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Selvino J. Assmann (trad.). São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Selvino J. Assmann (trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

AHARONY, Michal. “*Hannah Arendt and the limits of total domination: the holocaust, plurality, and resistance*”. New York: Routledge, 2015.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

ASSY, Bethania. “A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação”. In: A. Correia (Ed.), *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (pp.32-54). Rio de Janeiro, Brazil: Forense Universitária, 2002.

_____. “*Unbearable life and narrative's reconciliation*”. *Revista da Faculdade de Direito - UFPR*, Curitiba, n.47, 2008, p. 81-99.

_____. “A moldura de uma existência cosmopolita: cultivo de sentimentos públicos - uma leitura arendtiana”. *Direitos e Praxis*, vol. 4, n. 1, 2012, pp. 53-72.

_____. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.

AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BAGEDELLI, P. “*Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política*”. In: *Revista SAAP*, vol. 5, n. 1, 2011, pp. 37-58.

BEINER, Ronald. “*Action, natality and citizenship: Hannah Arendt's concept of freedom*”. In: Pelczynski, Z.; Gray, J (ed.). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Londres: Athlone Press, 1984.

_____. “Hannah Arendt and Leo Strauss: the uncommenced dialogue”. In: *Political Theory*, Vol. 18 No. 2, 05/1990, pp. 238-254.

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996.

_____. *The rights of others: aliens, residents, and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *El ser y el otro en la ética contemporânea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo* [Situating the self]. Gabriel Zadunaisky (trad.). Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.

BENHABIB, Seyla.; BUTLER, Judith.; CORNELL, Drucila; FRASER, Nancy. *Feminist contentions: a philosophical exchange*. Linda Nicholson (introd.). New York: Routledge, 1995.

BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Hannah Arendt (ed.); Harry Zohn (trad.). New York: Schocken Books, 1969.

_____. *O anjo da história*. João Barrento (org.; trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BIGNOTTO, Newton. "Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt". In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Eduardo Jardim de Moraes; Newton Bignotto (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights. The predicament of common responsibility*. Bloomington: Indiana Univesity Press, 2006.

BOYLE, P. "Elusive neighborliness: Hannah Arendt's interpretation of Saint Augustine". In: *Amor Mundi*. J. Bernauer (ed.). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 81-113.

BOWEN-MOORE, P. *Hannah Arendt's philosophy of natality*. Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1989.

BURKE, Edmund. "Speech on opening of impeachment". In: *Writings and speeches of Edmund Burke*, Volume VI. P. J. Marshall (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1991.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993.

_____. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London, New York: Verso, 2004.

_____. "Precarious life and the obligations of cohabitation", 2011. Cf. <http://bodiesinmovement.blogspot.fr/2011/06/lecture-judith-butler-precarius-life.html>

_____. *Parting ways: jewishness and the critique of zionism*. New York: Columbia UP, 2012.

_____. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge; London: Harvard UP, 2015a.

_____. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Rogério Bettoni (trad.). 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernerso; ZIZEK, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left* (2000).

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Oxford: Seagull Books, 2007.

BUTLER, Judith; HECKER, JAMIE. "Sobre anarquismo: uma entrevista com Judith Butler". *Política e Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, n. 36. Abril de 2012, pp.19-27.

CANOVAN, Margaret. *The political thought of Hannah Arendt*. London: Methuen, 1974.

_____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CAVARERO, A. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Trad.: Flavio Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CASSIRER, Ernst. *The philosophy of the Enlightenment*. Fritz C. A. Koelln; James P. Pettegrove (trad.). Princeton: Princeton University Press, 1968.

CHACÓN, R. “Political philosophy in Arendt’s *Denktagebuch*”. APSA 2010 Annual Meeting Paper. September 2-5, 2010, Washington DC. Disponível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1642881. Último acesso: 29/11/2011.

_____. “Arendt’s *Denktagebuch*, 1950–1973: An unwritten ethics for the human condition?”. In: History of European Ideas, 2012, 1-22. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.725667>. Último acesso: 26/01/2013.

CLARK, B.; QUILL, L. “Augustine, Arendt, and anthropy” Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics 48.3 (2009): 253-265.

COLLIN, F. “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”. In: *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Fina Birulés (org.). Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

CORREIA, Adriano. “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Eduardo Jardim de Moraes; Newton Bignotto (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. “Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano”. Revista Aurora, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012.

_____. “Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche”. *Revista Sofia*, vol. 4, n.1, Vitória, janeiro/junho, 2015, pp. 84-94.

CURTHOYS, Ned. *The legacy of liberal judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt’s hidden conversation*. New York, Oxford: Berghahn, 2013.

D’ENTRÈVES, M. P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DELOS, Joseph T. *La Nation*. 2 volumes. Montreal: Editions de l’Arbre, 1944.

DERRIDA, J. “Declarations of Independence”. New Political Science, vol. 7, n.1, 1986, pp. 7-15. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/07393148608429608>. Último acesso: 09/10/12.

_____. “History of the lie: prolegomena”. In: *Without alibi*. Peggy Kamuff (transl.). Stanford University Press, 2002.

DEGRYSE, Annelies. “The sovereign and the social: Arendt’s understanding of Hobbes.” Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network 15, no. 2, 2008, pp. 239-258.

DISCH, Lisa. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1994.

DOSSA, Shiraz. “Human status and politics: Hannah Arendt on the Holocaust”, *Canadian Journal of Political Science* 13, 2 (June, 1980), pp. 309-323.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: filosofia e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi”. In: *Mulheres de Palavra*. Maria Clara I- Bingemer; Eliana Yunes (ed.). Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2003, pp. 33-48. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25. Último acesso: 14/09/2012.

_____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração.” In: Hannah Arendt. *Sobre a violência*. André Duarte (trad.). RJ: Civilização Brasileira, 2010b.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais”. In: O que nos faz pensar, no29, 2011, pp. 21-40.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos.” In *Argumentos: Revista de Filosofia* (Online), v. 1, p. 39-63, 2013.

_____. “Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política”. In: *Vida e liberdade: entre a ética e a política*. Cesar Candiott e Jelson Oliveira (org.). Curitiba: PUCPress, 2016.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O Capital*. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

EMDEN, Christian. “Carl Schmitt, Hannah Arendt and the limits of liberalism”. *Telos* 142, 2008, pp. 110-134.

ESPOSITO, Roberto. *El origen de la Política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Trad.: Rosa Rius Gatell. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1999.

_____. *Categorías de lo impolítico*. Trad.: Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad.: Alicia G. Ruiz. Barcelona: Herder, 2009.

_____. *Communitas: the origin and destiny of community*. Translate by Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press, 2010.

FAUSTO, Ruy. “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”. In: *Marx: lógica e política – Tomo I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____. “Racionalidade e moralidade em Hobbes”. *Revista Dois Pontos*, vol. 6, n.3 – especial, Abril de 2009, pp. 195-213.

_____. “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib. *Revista ethic@*. Florianópolis, SC, Brasil, v. 13, n.2, pp. 363-385, jul.dez., 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GEHNLEN, Arnold. *Man: his nature and place in the world*. C. McMillan, K. Pillemen (trad.). New York: Columbia University Press, 1988.

GINES, Kathryn. “Race thinking and racism in Hannah Arendt’s *Origins of totalitarianism*”, In: *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nationalism, Race and Genocide*. Richard H. King; Dan Stone (ed.). New York: Berghahn Books, 2007.

GOIGOCHEA, Diego P. “*El anarquismo entre el liberalismo y el ‘momento maquiaveliano’*” (2010). Disponível em: www.anarkismo.net/article/17130 (último acesso: 05/09/2017)

_____. “*Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado*”. In: *Política y acontecimiento*. Miguel Vatter; Miguel Ruiz Stull (org.). Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011.

HABERMAS, Jürgen. "Hannah Arendt's communication concept of power". In: *Social Research* 44, n.1, pp. 3-25.

HARDT, Michael.; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. C. Marques (trad.). Rio de Janeiro, Brazil: Editora Record, 2005.

HAYES, P. "Hobbes's bourgeois moderation". In: *Polity*, Vol. XXXI, n. 1, 1998.

HEIDEGGER, Martin. "Sobre o 'Humanismo'". *Os Pensadores*. Ernildo Stein (trad.). 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HERB, Karlfriedrich. "O futuro da República: sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant". *Discurso*, n. 33, 2003, pp. 75-88.

HERZOG, Annabel. "Political itineraries and anarchic cosmopolitanism in the thought of Hannah Arendt". *Inquiry*, 47, 2004, pp. 20-41.

HILFERDING, Rudolf. *Finance capital: a study of the latest phase of capitalist development*. Tom Bottomore (ed.). Morris Watnick; Sam Gordon (trad.). London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Michael Oakeshott (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1955.

_____. *Man and citizen*. New York: Anchor Books, 1972.

_____. *De Cive*. Howard Warrender (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1983.

HOBSON, J. A. *Imperialism: a study*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

HONIG, B. "Arendt, identity, and difference". *Political Theory*, 16(1), 77-98. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/191648>

_____. "Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a Republic". *American Political Science Review*, n. 85, 1991, pp. 97-113.

_____. "Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity". In: *Feminists Theorize the Political*. Butler, J.; Scott, (ed.). New York: Routledge, 1992, pp. 215-235.

_____. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993a.

_____. "The politics of agonism: a critical response to 'Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action' by Dana Villa". *Political Theory*, Vol. 21, n.3, 08/ 1993b, pp. 528-533.

_____. "Toward an agonistic feminism". In: *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1995.

_____. *Democracy and the foreigner*. Princeton, United States of America; Oxford, United Kingdom: Princeton University Press, 2001.

_____. "Between decision and deliberation: Political paradox in democratic theory". *American Political Science Review*. 101(1), 1-17, 2007.

_____. *Emergency politics: paradox, law, democracy*. Princeton; Oxford: Princeton UP, 2009.

JAY, Martin. "El existencialismo político de Hannah Arendt". In: *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Fina Birules (org.). Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, pp. 147-176.

JURKEVICS, Anna. "Hannah Arendt reads Carl Schmitt's *The nomos of the Earth*: A dialogue on law and geopolitics from the margins". *European Journal of Political Theory* 0(0), 2015, pp. 1-22.

KALYVAS, Andreas. "From the act to the decision: Hannah Arendt and the question of decisionism". *Political Theory*, Vol. 32 No.3, Junho de 2004, pp. 320-346.

_____. "Popular sovereignty, democracy, and the constituent power". *Constellations*, Volume 12 No.2, 2005, pp. 223-244.

_____. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2008.

KAMPOWSKY, S. *Arendt, Augustine, and the new beginning*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Valério Rohden; Antônio Marques (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KEEDUS, Liise. "Liberalism and the question of 'the proud': Hannah Arendt and Leo Strauss as readers of Hobbes". In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 73, n. 2, Abril, 2012, pp. 319-341.

KING, Richard; STONE, Dan (ed.), *Hannah Arendt and the uses of History: imperialism and nation, race and genocide*. New York; Oxford: Berghahn, 2007.

KING, Richard. "On race and culture: Hannah Arendt and her contemporaries". In: *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib (ed.). Cambridge: Cambridge UP, 2010.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. 3.ed. Trad.: Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Vania Cury (trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KLUSMEYER, Douglas. *Hannah Arendt's case for federalism*. In: *Publius: the journal of federalism*. Volume 40, n. 1, 2009, pp. 31-58.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Frank Collins (trad.). Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. London, New York: Verso, 1985.

LIMONGI, Maria Isabel. "Direito e poder: Hobbes e a dissolução do Estado". *Dois Pontos*, vol. 6, n.3 – especial, Abril de 2009, pp. 181-193.

_____. "O poder como *potentia* e como *potestas* em Maquiavel, Hobbes e Harrington: rumo a uma sociologia do direito". In: *Curso livre de teoria política: normatividade e empiria*. Renato Perissinotto, Gustavo Biscaia de Lacerda, José Szwako (orgs.). Curitiba: Appris, 2016.

MACPHERSON, C. B. "Hobbes today". *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'Economie et de Science politique*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1945), pp. 524-534.

_____. *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MANTENA, Karuna. "Genealogies of catastrophe: Arendt on the logic and legacy of imperialism". In: *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Ed.: Seyla Benhabib. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MARKELL, Patchen. "The rule of the people: Arendt, archê, and democracy". *American Political Science Review*, vol. 100, n. 1, 02/2006.

_____. “Arendt’s work: on the architecture of the Human Condition. *College Literature*, vol. 38, n. 1, Winter 2011, pp. 15-44.

MARTEL, James. “The ambivalent anarchism of Hannah Arendt”. In: *How not to be governed: readings and interpretations from a critical anarchist left*. Jimmy Casas Klausen; James Martel (ed.). Lanham: Lexington Books, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: José Carlos Bruni. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *O Capital – Crítica da Economia Política*, vol. 1, livro primeiro. In: *A Dialética do Trabalho*. ANTUNES, Ricardo (org.). São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. J. Harvey Lomax (trad.). Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. *Leo Strauss and the theologico-political problem*. Marcus Brainard (trad.). New York: Cambridge University Press, 2006.

MORAES, Eduardo Jardim de. “Hannah Arendt: Filosofia e Política”. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOYN, Samuel. *The last utopia: Human Rights in history*. Cambridge MA and London: Belknap Press of Harvard, 2010.

MUDIMBE, Valentine-Yves. *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

MUÑOZ, Cristina Sanchez. *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madrid: CEPC, 2003.

NANCY, Jean-Luc. “Conloquium”. In: ESPOSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Carlo Rodolfo M. Marotto (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

NEGRI, Antônio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. DP&A: Rio de Janeiro, 2002.

NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism, 1933-1944*. New York: Oxford UP, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Paulo César de Souza (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NORTON, Anne. “Heart of darkness: Africa and African Americans in the writings of Hannah Arendt”, In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Bonnie Honig (ed.). University Park: Pennsylvania State UP, 1995, pp. 247-262.

O’BRIEN, Mary. *The politics of reproduction*. Boston/London: Routledge/Kegan Paul, 1981.

O’BYRNE, Anne. *Nativity and finitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ORTEGA, Francisco. “Por uma ética e uma política da amizade”. (Comunicação). VII encontro nacional de Filosofia ANPOF. Aguas de Lindóia. SP. 19-24.10.1996.

_____. “Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24, 2001, pp. 225-236.

PHILLIPS, Anne. *The politics of the human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

PITKIN, Hanna. “Justice: on relating private and public”. *Political Theory*, Berkeley, v. 9, n. 3, pp. 327-352, 1981.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. Trad.: Mário Quintana. Porto Alegre: Globo, 1981.

QUINTANA, Laura. “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.1, 2009, pp. 185-200

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Ângela Leite Lopes (trad.). São Paulo: Editora 34, 1996.

RICH, Adrienne. *On lies, secrets, and silence: selected prose 1966-1978*. New York: W.W. Norton and Co., 1979.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Alain François (trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: *Os Pensadores*. Lourdes Santos Machado (trad.). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2009.

SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. New Jersey: Rutgers University Press, 1976.

_____. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Georg Schwab (trad.). Cambridge/London: MIT Press, 1985.

_____. *The crisis of parliamentary democracy*. Ellen Kennedy (trad.). Cambridge; London: The MIT Press, 1988.

_____. *The Leviathan in the State theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. George Schwab; Erna Hilfstein (trad.). Westport, London: Greenwood Press, 1996.

_____. *State, movement, people: the triadic structure of the political unity; the question of legality*. Simona Draghici (trad.; ed.). Corvallis: Plutarch Press, 2001.

_____. *Legality and legitimacy*. Durham: Duke University Press, 2004.

_____. *The Nomos of the Earth – in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. G. L. Ulmen (trad.). New York: Telos Press, 2006.

SIMÕES, Bruno. “Hobbes às avessas: o direito natural e a crise da democracia liberal”. *Dois Pontos*, vol. 6, n.3 – especial, Abril de 2009, pp. 35-63.

SPRINGBORG, Patricia. “Hannah Arendt and the classical republican tradition”, In: *Thinking, Judging, Freedom*. Kaplan, G; Kessler, C (ed.). Sidney: Allen and Unwin, 1989.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Thomas Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

_____. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

_____. “Comments on Carl Schmitt’s ‘Der Begriff des Politischen’”. In: Schmitt, C. *The concept of the political*. New Jersey: Rutgers University Press, 1976.

_____. “An introduction to Heideggerian existentialism”. In: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Thomas Pangle (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. “The living issues of German post-war philosophy”. In: Meier, H. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Marcus Brainard (trad.). New York: Cambridge University Press, 2006.

TSAO, R. “Arendt’s Augustine”. In: *Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib. (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.

VAN CAMP, Nathan. “Neither beginning, nor end – The anarcho-atelic event of natality”. *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 16. 2012, pp. 102-115

VATTER, Miguel. “Nativity and biopolitics in Hannah Arendt”. *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n. 2, 2006, pp. 137-159.

_____. “Eternal life and biopower”. *The New Centennial Review*, vol. 10, n.3, 2011, pp. 217-250.

VERDIER, Nicolas. “Hierarchy: a short history of a word in Western thought”. Pumain D. (ed). *Hierarchy in Natural and Social Sciences*, Springer, 2005, pp. 13-37. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00005806> (Último acesso: 22/08/2016).

VILLA, Dana. “Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action”. *Political Theory*, Vol. 20, n.2, 05/1992, pp. 274-308.

_____. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz, 2006.

WALDRON, Jeremy. “Arendt on the foundations of equality”. In: *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010

WOLIN, Richard. *Labirintos: explorações na história crítica das ideias*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

WORTHAM, S. *The Derrida dictionary*. New York, London: Continuum, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.

_____. *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*. London, New York: Verso, 1999.

_____. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Lucas Mello Carvalho Ribeiro (trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 19/12/17

Prof. Dr. André M. Duarte

Assinatura:

André M. Duarte